Der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft bei Kant und Fichte.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

einer

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität Bonn

vorgelegt von

Rudolf Schwenger.
aus Bilin (Tschechoslovakei).

Bonner Universitäts-Buchdruckerei Gebr. Scheur.
Bonn 1929.

Referent: Geheimrat Professor Dr. A. Dyroff.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Dr. Dr. Alfons Adams

gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548917_0165

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung 9
I. Individuum und Gesellschaft in der Geschichte der Sozialphilosophie 10
Der ontische Gesellschaftsbegriff: Plato, Aristoteles, Ambrosius, Augustinus, Thomas von A. Der naturalistische Gesellschaftsbegriff: Hobbes, Rousseau, Smith, Ferguson.
II. Der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft bei Kant . 23
1. Die Stellung Kants in der Geschichte der Sozialphilosophie 23
2. Kants Sozialphilosophie und der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft 25
3. Der Sozialcharakter der Kantischen Ethik . . . 41
III. Die Sozialphilosophie Fichtes und ihr Gesellschaftsbegriff 51
1. Die Voraussetzungen der Fichteschen Sozialtheorie 51
2. Der Individualismus der „Beiträge“ vom Jahre 1793 54
3. Die Gesellschaft als Subjekt sozialer Wechselwirkung 60
4. Die transcendentale Deduktion des Sozialen . . . 67
5. Gattung und Nation 83

Literatur.

Ahlgrimm, E.: Kultur und Staat bei Fichte. Diss. phil Gießen 1921.
Ambrosius: Liber de officiis ministrorum. ML 16.
Amrhein, H.: Kants Lehre vom „Bewußtsein überhaupt" und ihre Entwicklung bis auf die Gegenwart. Berlin 1909.
Aristoteles: Politica. Oxford 1855.
Augustinus: De civitate Dei. ML 41.
Bargmann, H.: Der Formalismus in Kants Rechtsphilosophie. Diss. Leipzig 1902.
Bäumer, G.: Die soziale Idee in den Weltanschauungen des 19. Jhdts. Grundzüge der modernen Sozialphilosophie. Heilbronn 1910.
Dosenheimer, E.: Fichtes Idee des deutschen Volkes. Zeitschrift f. Phil., Bd. 156. 1915.
Dyroff, A.: Religion und Moral. Berlin 1925.
Ferguson, A.: Abhandlung über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Übers. v. Waentig Jena 1923.
Fichte, J. G.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. J. H. Fichte (1834—46).
Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten (1793).
Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution (1793).
Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1794).
Grundlage des Naturrechts (1796).
Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797).
Das System der Sittenlehre (1798).
Der geschloßne Handelsstaat (1800).
Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1806).
Reden an die deutsche Nation (1808).
5 Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1811).
System der Sittenlehre (1812).
Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche (1813).
— Die Wissenschaftslehre von 1804.
Fischer, K.: Geschichte der neueren Philosophie. Heidelberg 1914. Bd. V (Kant II), Bd. VI (Fichte).
Friedrichs, A.: Klassische Philosophie und Wirtschaftswissenschaft. Untersuchungen z. Geschichte d. deutschen Geisteslebens im 19. Jhdt. Gotha 1913.
Glücksohn, M.: Fichtes Staats- und Wirtschaftslehre. Diss. Bern 1910.
Gurwitsch, G.: Kant und Fichte als Rousseauinterpreten. Kantstudien 27, 1922.
Gutmann, G.: J. G. Fichtes Sozialpädagogik. Bern. Studien 1907.
Hartmann, N.: Ethik. Berlin 1926.
Haymann, F.: Rousseaus Sozialphilosophie. Leipzig 1898.
Heimsoeth: Fichte, München 1925.

Hensel, P.: Über die Beziehung des reinen Ich bei Fichte zur Einheit der Apperzeption bei Kant. Diss. Freiburg 1885.
Hobbes, Th.: Operà philosophica. Vol. II. Libri de cive. Londini 1839.
Hönigswald, R.: Über Fichtes Idee des geschloßnen Handelsstaats. Erfurt 1921.
Jodl, F.: Geschichte der Ethik II. Stuttgart 1920.
— J. G. Fichte als Sozialpolitiker. Z. f. Philos. 113. 1898.
Kant, J.: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. d. Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften. Berlin 1902.
Kritik der praktischen Vernunft.
Kritik der reinen Vernunft.
Metaphysik der Sitten.
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.
Kritik der Urteilskraft.
Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.
Recensionen zu J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.
Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte.
Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793).
Zum ewigen Frieden.
— Die Religion innerhalb der Grenzen d. bloßen Vernunft.
Die Anthropologie.
Nachlaß II.
Kerler, D. H.: Die Fichte-Schellingsche Wissenschaftslehre. Ulm 1917.
Kohler, J.: Fichtes Naturrecht, Archiv f. Rechtsphilos. 3, 1909.
Kroner, R.: Der soziale und nationale Gedanke bei Fichte. Freiburg 1920.
Lask, E.: Fichtes Idealismus und d. Geschichte. 1902.
Lindau, H.: J. G. Fichte und der neuere Sozialismus. Diss. Berlin 1900.
Lisser, K.: Der Begriff des Rechts bei Kant. Kantstud. Ergh. 58. Berlin 1922.
Marck, S.: Grundbegriffe der Rousseauschen Staatsphilosopie. Kantstud. 27, 1922.
Mausbach: Die Ethik des hlg. Augustinus. 1912.
Meinecke, F.: Weltbürgertum und Nationalstaat. Berlin 1917.
Metzger, W.: Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus. Heidelberg 1917.
Platon: Politeia. Oxford 1894.
Raich, M.: Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus. Diss. Tübingen 1905.
Rousseau, J. J.: Du contract social. Paris 1914.
— Discours sur l'economie politique. Genève 1758.
Salin, E.: Platon und die griechische Utopie. Leipzig 1921.
— Civitas Dei. Tübingen 1926.
Scheler, M.: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Halle 1921.
Schilling, O.: Die Staats- u. Soziallehre des hlg. Augustinus. Freiburg 1910.
— Die Staats- und Soziallehre des hlg. Thomas v. A. Paderborn 1923.

Schmitt, C.: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. München und Leipzig 1923.
Schmoller, G.: J. G. Fichte. Eine Studie a. d. Gebiete der Ethik und Nationalökonomie. Jahrb. f. Nationalök. u. Stat. V. 1865.
Schneider, F.: J. G. Fichte als Sozialpolitiker. Diss. Halle 1894.
Smith, A.: Eine Untersuchung über Natur und Wesen des Volkswohlstandes. I. II. Jena 1908.
Sombart, W.: Der Bourgeois. München und Leipzig 1913.
Strecker, R.: Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie. Leipzig 1917.
Sydow, E.: Der Gedanke des Ideal-Reichs in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel. Leipzig 1914.
Thomas v. A.: Summa theologica, Summa contra gentes | Parisiis 1906.
Toennies, F.: Hobbes. Stuttgart 1896.
Troeltsch, E.: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1912.
Vorländer, K.: Kant und Rousseau, Neue Zeit 1919, Nr. 20 f. — Kant und Marx. Tübingen 1911.
Weber, Mar.: Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin. Tübingen 1900. Volkswirtsch. Abhandlungen der Bad. Hochschulen IV 3.
Weisfeld, M.: Kants Gesellschaftslehre. Bern 1907.
Wicke, J.: Kants Rechts- und Staatsphilosophie. Diss. Breslau 1913.
Willmann, O.: Geschichte des Idealismus. I. bis III. Braunschweig 1907.
Wipplinger, N.: Der Entwicklungsbegriff bei Fichte. Diss. Freiburg 1900.

Einleitung.

Der durch die französische Revolution als Ausdruck der sozialen und geistigen Emanzipation des Bürgertums in der politischen Ideologie erstarkte Begriff der politischen Freiheit stellt die Sozialphilosophie der Aufklärung vor ein ganz neues Problem. Die autoritären und traditionellen Bindungen der alten Gesellschaft sind völlig gefallen, das Individuum wird zum letzten Wirklichkeitsfaktor in der Gesellschaft. Daneben aber griff über die freien Individuen eine Instanz, die als Staat die Anerkennung ihrer Normen beanspruchte und beanspruchen mußte. Das sozialphilosophische Problem der bürgerlichen Gesellschaft, das sich aus der drohenden Kollision von individueller Freiheit und staatlichem Zwang ergibt, spitzt sich in der Frage zu: Wie ist eine Koexistenz freier Wesen möglich, d. h. ein Zusammenbestehen von autoritärem staatlichem Zwang und subjektiver Freiheit? Klassisch drückte Rousseau zum ersten Male in seinem „Contract social" die Frage in den Worten aus: „Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle, chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant" [1]). Dieselbe Fragestellung durchzieht die ganze idealistische Philosophie und findet in ihr eine ihrer Denkart adäquate Formulierung.

In der vorliegenden Arbeit haben wir versucht, die Weiterführung der durch die Aufklärungsphilosophie, besonders durch Rousseau und Smith gestellten Frage an zwei Repräsentanten des idealistischen Denkens, an Kant und Fichte, nachzuweisen. Bei der Anlage dieser Arbeit haben wir in erster Linie die Schriften der Autoren selbst herangezogen, da eingehende und zureichende Untersuchungen, zumal unter dem Gesichtspunkt dieser Arbeit, noch nicht versucht wurden.

1) Rousseau, Contract social, L. I. c. VI.

I. Individuum und Gesellschaft in der Geschichte der Sozialphilosophie.

Das Problem der bürgerlichen Gesellschaft, wie es sich bei Kant und Fichte darstellt und von diesen zu lösen versucht wird, läßt sich klarer und deutlicher aufzeigen, wenn wir vorerst den Gesellschaftsbegriff untersuchen, der von ganz andern, ja entgegengesetzten Voraussetzungen ausgeht, nämlich einer metaphysischen Seinsordnung, um dann erst auf die Entwicklung einzugehen, die das sozialphilosophische Problem des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft genommen hat. Eine Gesellschaftsauffassung im Sinne eines metaphysischen Universalismus wird überhaupt nicht vor die Frage gestellt, die Beziehung des Einzelnen zum Gesellschaftsganzen zu diskutieren. Die Stellung des Individuums ist von vornherein gegeben. Der Begriff der Gliedschaft ist der hier angemessene, der zum Ausdruck bringt, daß eine übergeordnete Ganzheit Träger des Sozialen ist und nicht der Einzelne, der allein aus dem Gesamtzusammenhange dieser universalen Gemeinschaft existiert und aus ihr sein Leben und seine Existenzberechtigung ableitet. Diese Gebundenheit jedes Gesellschaftsmitgliedes läßt eine Antithese von Individuum und Gemeinschaft von vornherein gar nicht zu.

Plato kann mit seinem „Staat" als Begründer dieses ontischen Gesellschaftsgedankens angesehen werden. Bis zum Aufkommen der naturrechtlichen Schulen des 17. und 18. Jahrhunderts ist sein Einfluß neben dem des Aristoteles unverkennbar. Für Plato ist die Gesellschaft, welche er noch nicht deutlich vom Staate unterscheidet, ein metaphysischer Ordo, der seinsmäßig in Stände gegliedert ist, welche von einem ausgeprägten Berufsgedanken getragen sind und, hierarchisch gestuft, im Verhältnis der Über- und Unterordnung stehen. Das universalistische Prinzip: das Ganze ist vor den Teilen, findet auch in der Lehre von Staat und Gesellschaft Anwendung und gibt der sozialen Gemeinschaft den unbedingten Primat über den Einzelnen. Das Individuum bekommt seinen sozialen Ort erst durch die Gesellschaft, den Staat.

Die Stände des platonischen Staates sind keine rechtlichen Körperschaften, sondern Glieder des sozialen Körpers, in sich geschlossene Einheiten mit eigenen Aufgaben, die der Ausdruck ursprünglicher sozialer Funktionen sind. Die

Stände finden ihre Entsprechung im menschlichen Wesen, den Seelenteilen der platonischen Anthropologie. Dem ἐπιθυμητικόν der Seele entspricht der Stand der γεωργοί, dem θυμοειδές der Stand der προπολεμοῦντες, dem λογιστικόν der Vernunft, der Stand der Regenten, die ἄρχοντες. Diese Verwandtschaft zwischen der Struktur der menschlichen Seele und der Struktur des Gesellschaftskörpers ist eine tiefere als eine bloße analoge, gleichnishafte. Wie es eine feste Ordnung der höheren und niederen Seelenfunktionen gibt, in der Triebhaft-Vegetatives und Emotionales dienen, die Vernunft herrschen soll, wie das Niedere zur wahren Geltung nur kommen kann, wenn es sich vom Höheren beherrschen läßt, so gibt es eine feste Sozialordnung dienender und leitender Stände, die einander gegenseitig bedingen. Staat und Mensch stehen in einer inneren Beziehung zueinander. Alles, was sich im Staate findet, ist nicht nur Abbild, sondern geradezu Ausdruck des menschlichen Wesens, und so ist die Polis die soziale Auswirkung dieses menschlichen Seins, dessen gesellschaftliche Form [1]). Die Herrschaft der Vernunft hat ihr soziales Ebenbild im Königtum der Philosophen. Die herrschenden Weisen repräsentieren den höchsten Stand, dem Weisheit und Macht zugleich gegeben ist. Die Archonten stellen die Herrschaft des Ordnungsprinzips der Vernunft dar, das sich auch im Bereiche des gesellschaftlichen Lebens geltend macht. Sie wachen über die Harmonie des Ganzen und weisen jedem Stande, jedem Einzelnen seine Tätigkeitssphäre zu, in der er wirken soll, gemäß seinem Beruf. Die Beschränkung auf das τὰ αὑτοῦ πράττειν ist die Basis sozialethischen Verhaltens und durch die Befolgung des Berufes der Stände wird die δικαιοσύνη, die soziale Gerechtigkeit verwirklicht. Plato spricht an keiner Stelle von den Rechten des Individuums und doch findet jeder Einzelne seine Gerechtigkeit — d. h. nicht sein subjektives, sondern sein objektives Recht — die eben die Gerechtigkeit aller ist. Damit wird aber auch jede Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft, zwischen Staat und Einzelwesen, in sich unmöglich und undenkbar.

Auch für Aristoteles steht das Gemeinwesen über dem Einzelnen, seine Sittlichkeit ist eine höhere als die des Individuums. Erst in der staatlichen Gemeinschaft wird das für den Menschen vornehmste Gut erreicht, denn der Mensch

---

1) Siehe Edgar Salin: Platon u. d. griech. Utopie. München 1921, S. 11 ff.

ist von Natur aus bestimmt für das Leben im Staate. „ἐκ τούτων οὖν φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον[1]). Der Staat ist aber seinsmässig früher als der Einzelne, früher als die Familie, weil das Ganze vor den Teilen ist. Der Einzelne kann in einer Isolierung gar nicht existieren, weil er seine natürlichen Zwecke nur durch das Ganze erfüllen kann, das für ihn eine höhere Wirklichkeit ist. Das Leben im Staate ist zugleich auch eine sittliche Aufgabe, denn Sittlichkeit verwirklicht sich nur im Ganzen des staatlichen Gemeinwesens, nicht in der individuellen Form privater Moralität. Der Inbegriff aller Sittlichkeit aber ist die δικαιοσύνη, sie gehört notwendig zum Staat und hat öffentlichen Charakter, indem sie allein von der Totalität der Polis sich ableiten kann. „ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν· ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις“[2]). Dieses Prinzip des Ganzen und der öffentlichen Gerechtigkeit ordnet das Verhältnis von Individuum und Staat. Die Überordnung des Politischen über das Private bewirkt auch die Harmonie von öffentlichen und privaten Zwecken.

Die christliche Lehre vertiefte die Gedanken über das Wesen der Gesellschaft infolge der Ergänzung der metaphysischen Argumentation durch die theologische. Die Kirche, diese übernatürliche Einheit als corpus Christi mysticum, war Vorbild jeder natürlichen Gemeinschaft. Die Einheit der Glieder im mystischen Leibe weist hin auf die alle durchdringende und verbindende Realität. Die Kirchenväter sehen in dem christlichen Glauben allein das gemeinschaftbildende Prinzip sowie in den christlichen Tugenden der Liebe, des Gehorsams und der Demut. Eine theologische Begründung aller menschlichen Gemeinschaften ist die weitaus vorherrschende gegenüber einer sozialphilosophischen Gesellschaftsbetrachtung. Der Gedanke von den in einem Leibe vereinten Gliedern ist die leitende Idee, welche allen Erörterungen über die natürliche Gemeinschaft das Gepräge gibt. So sagt z. B. Ambrosius an einer sehr schönen Stelle seiner Schrift „De officiis“: Omnes ergo unum corpus sumus et diversa membra, sed omnia corpori necessaria . . . Haec utique lex naturae est, quae nos ad omnem astringit humanitatem, ut alter alteri tamquam unius partes corporis in vicem deferamus. Nec detrahendum quidquam putemus, cum contra

1) A 2, 1253, a ff. 2) A 2, 1253 a

naturale legem sit non iuvare. Sic enim nascimur ut consentiant membra membris, et alterum alteri adhaereat, et obsequantur sibi mutuo ministerio. Quod si unum desit officio suo, impediantur cetera . . . iam si in uno membro totum corpus violatur, utique in uno homine communio totius humanitatis solvitur, violatur natura generis humani, et sanctae Ecclesiae congregatio, quae in unum connexum corpus atque compactum unitate fidei et charitatis assurgit [1]).

Bei Augustinus finden wir eine theologische und metaphysische Gesellschaftsauffassung zugleich. In jedem Menschen liegt schon der natürliche Trieb zur Geselligkeit. „Quanto magis homo fertur quodam modo naturae suae legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus, quantum in ipso est, omnibus obtinendam, cum etiam mali pro suorum pace belligerent omnesque, si possnit, suos facere velint, ut uni cuncti et cuncta deserviant, quo pacto, nisi in eius pacem vel amando vel timenda consentiant“ [2]). Das Streben zum Frieden liegt in der ganzen geschöpflichen Ordnung, der Zug nach der Stabilität dieser Ordnung, die alle Teile zu einer Einheit verbindet, denn nur in diesem „Frieden“ liegt die Möglichkeit der Dauer alles natürlichen Seins, da sich sonst die widerstrebenden, einander bekämpfenden Teile gegenseitig vernichten würden; der Friede ist — im Hinblick auf die Gesellschaft — das soziale Ordnungsprinzip, das die Teile miteinander zu einem Ganzen verbindet. Auch der Böse, der den allgemeinen Frieden haßt und den eigenen sucht, ist gegen seinen Willen ein Mitwirkender an der generellen Befriedung, wie einer, „der stets das Böse will und stets das Gute schafft“. Eine ontische Ordnung ist also die Grundlage der Harmonie der menschlichen Gemeinschaft, die „ordinata temperatura partium“. Ordnung aber ist „parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio“ [3]). Der Frieden unter den Menschen besteht in der „geordneten Eintracht“, die auf einem rechten Gehorchen und Befehlen beruht; aber nur ein geordnetes Gehorchen und Befehlen bürgt für den sozialen Frieden sonst ist Entartung zu krasser Herrschaft und Sklaverei die notwendige Folge. Der Begriff des Friedens bedarf daher eines objektiven Richtmaßes, einer leitenden Idee, welche den wahren Frieden der Menschen aufweist: der Idee der Gerechtigkeit. Wie

1) Ambrosius, De eff. III. c. 3, 18.
2) Augustinus, De civ. Dei L. XIX. c. 12.
3) a. a. O. XIX. 13, 1.

bei Plato und Aristoteles, so ermöglicht auch bei Augustinus die „iustitia“ die wahre Zuordnung der einzelnen Glieder und nur in ihr allein verwirklicht sich die soziale Harmonie. Gerechtigkeit bezeichnet Augustinus als „ea virtus, quae sua cuique distribut“ [1]). Ausdrücklich wendet er sich gegen den römischen Staatsbegriff, der davon ausgeht, der Staat sei eine Volkssache, wobei das Volk von Cicero als eine durch Rechtsübereinkunft und Interessengemeinschaft verbundene Menschenvereinigung definiert wird: „Populum enim esse definivit coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum“ [2]). Diese Konstruktion des Staates vom Individualinteresse aus lehnt Augustinus ab, denn eine solche Gemeinsamkeit der Interessen gibt es nicht, ohne die normierende göttliche Gerechtigkeit, auf der allein sich eine Rechtsgemeinschaft aufbauen kann. Eine auf einer solchen angeblichen Interessensolidarität basierte staatliche Gemeinschaft muß in eine Summe von willkürlichen Einzelstrebungen zerfallen.

Die Gegenüberstellung der civitas terrena und der civitas Dei hat ihren theologischen Grund im Sündenfall. Dieser scheidet die Menschheit in die beiden Reiche. Der Gottesstaat gewinnt seine Geordnetheit von Höherem und Niederem in der Einheit der Gottesverehrung. Die civitas terrena existiert in der völligen Abkehr von Gott, dem Leben im Bereiche r e i n humanitärer Ziele; die Verabsolutierung des Natürlichen und die Erhöhung des Ich sind ihre beiden Korrelate. In der civitas terrena glauben wir die ersten Ansätze des Begriffs der bürgerlichen Gesellschaft gefunden zu haben. Dem Mangel einer metaphysischen Sozialordnung und einer transcendenten Gerechtigkeit entspricht die Vielseitigkeit der Interessen und Bedürfnisse der Menschen im Erdenstaate [3]), die nur ihrem Eigenleben folgen und den Bereich des Natürlichen verabsolutieren. Dieser Mensch der Selbstliebe ist die Grundlage dieses Reiches und daher ist eine wahre Einheit dieser societas nicht möglich, nur eine gewisse Willensübereinstimmung in den materiellen Angelegenheiten, „ . . . de rebus ad mortalem vitam pertinentibus humanorum quaedam c o m p o s i t i e v o l u n t a t u m“ [4]).

T h o m a s v o n A q u i n o knüpft in seiner Gesellschaftslehre an Aristoteles an. Die theologische Argumen-

1) a. a. O. L. XIX. c. 21.
2) a. a. O. (L. XIX. c. 21).
3) a. a. O. XIX. 17.
4) a. a. O.

tation, die bei Augustinus noch so vorherrschend ist, tritt zurück gegenüber einer mehr sozialphilosophischen Ableitung des Gesellschaftsphänomens. Wie Aristoteles geht auch Thomas aus von der sozialen N a t u r des Menschen, die eine animal sociale ist. Die Individuen können ihre Zwecke nicht erfüllen, wenn sie sich nicht vergesellschaften. In seiner ganzen Anlage und Tätigkeit ist das Individuum ein partikuläres Wesen, das seine Vollkommenheit erst durch die Hinordnung auf das Ganze der menschlichen Gemeinschaft erreicht. „Homo naturaliter est animae politicum vel sociale. Quod quidem ex hoc apparet, quod unus homo non sufficit sibi, si solus vivat, propterea quod natura in paucis homini providet sufficienter, dans ei rationem per quam possit sibi omnia necessaria ad vitam praeparare, sicut cibum, indumenta et alia huiusmodi, ad quae omnia operanda non sufficit unus homo“ [1]). Auch für Thomas ist die Gesellschaft ein in Stände gegliedertes einheitliches Ganze, hineingestellt in eine ontische Zweckordnung, die in Gott, dem höchsten Zweck, ihre Vollendung gewinnt. Die natürliche Gemeinschaft des corpus politicum findet ihr Abbild in der übernatürlichen des mystischen Leibes mit seiner Stufenordnung der Pflichten und Stände. Der Begriff des corpus ist Ausdruck der organischen Gesellschaftsauffassung, einer harmonischen Zweckeinheit, in der alle Teile einander entsprechen und sich gegenseitig ausgleichen. Urzelle und Prototyp einer jeden natürlichen Gemeinschaft ist die Familie, sie gibt das Ideal ab für die Beziehungen der Über- und Unterordnung, für das die Glieder ordnende Prinzip der A u t o r i t ä t, welche zugleich Prinzip der ausgleichenden Gerechtigkeit ist. Jede menschliche Gemeinschaft, Familie, Staat usw. wird getragen von einer beherrschenden, Gerechtigkeit wirkenden Autorität. „Quandoque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens“ [2]) und weiter: „Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum . . . unitatis congruentior causa est unus quam multi“ [3]). Jede irdische Autorität kommt aber selbst wieder von Gott und die göttliche Autorität ist die Grundlage für alle irdische, von ihr leitet sich alle Gerechtigkeit ab. „Humanum regimen derivatur a divino regimine et ipsum debet imitari“ [4]). So gibt die

1) S. c. gent. III. c. 85, 10.
2) S. theol. I. 2 u. 96, a 4.
3) S. c. gent. IV 76.
4) S. theol. II, II ae L. u. 10 a, 10.

gerechte Autorität der Gesellschaft ihr letztes universales und einheitliches Gepräge.

Was den bisher analysierten Auffassungen vom Wesen der Gesellschaft gemeinsam ist, das ist der ontische Charakter des Sozialbegriffes. Die Gesellschaft wird als ein in eine umfassende Seinsordnung eingefügtes Ganzes gesehen, das selbst gliedmäßig geordnet von einem ordnenden Prinzip getragen ist, das alle Individualbestrebungen zu einer höheren Einheit verbindet. Zwei Grundgedanken dominieren: der Gedanke der objektiven Ordnung, des Ganzen, des sozialen Stufenbaues auf der einen Seite und auf der andern ein metaphysisches Prinzip, welches die Beziehung der Glieder untereinander regelt, sei es die Idee der Gerechtigkeit oder des Friedens. Dabei ist Gerechtigkeit kein subjektives Anrecht des Individuums, sondern der objektive Begriff der richtigen Entsprechung der Teile zueinander, der ontische Grund der sozialen Harmonie. Die Gesellschaft wird als ein seinsmäßig verbundenes Ganzes gesehen. Das Individuum bekommt seinen sozialen Standort durch die übergeordnete Gemeinschaft zugewiesen. Die Auffassung des Berufes als einer höheren Bestimmung läßt den Einzelnen als notwendiges Glied des Ganzen erscheinen und der paulinische Gedanke, jeder möge in seinem Stande bleiben, gibt der Sozialauffassung ein konservatives Gepräge und eine betonte Stabilität. Die christlichen Soziallehren fügen die natürlichen Gemeinschaften ein in die übernatürliche der Kirche, des corpus Christi mysticum. Das Reich der Natur und Übernatur sind zu einem Ganzen vereinigt, wobei das Natürliche stets die Basis abgibt für die Übernatur, in der alle irdischen Gemeinschaften ihre Vollendung finden.

Eine entscheidende Wendung in der Gesellschaftsauffassung brachte das ausgehende Mittelalter. Die gewaltige soziale, religiöse und geistige Umwälzung wirkte sich auch in den sozialphilosophischen Anschauungen aus. Zahlreiche Faktoren haben zu dieser Umgestaltung beigetragen. Rein wirtschaftlich brachte der Ausgang des Mittelalters eine Auflösung der alten Wirtschaftsformen mit sich, die Sprengung der ständischen Bindung, die ökonomische Emanzipation des Individuums. Was da im Bilden begriffen war, das war das soziologische Phänomen der bürgerlichen Gesellschaft, des jungen Kapitalismus. Hier ist nicht der Ort, näher auf diese Erscheinungen einzugehen. Wir verweisen auf diese bekannten Schriften von W. Sombart, vor allem seinen „Bourgeois". Die Renaissance brachte die geistige Befreiung des Indivi-

duums, die Reformation die religiöse. Im Mittelpunkt der Sozialphilosophie steht nicht mehr das objektive Prinzip der Gerechtigkeit, die korrespondiert mit einer ontischen Seinsordnung, sondern der Begriff der Individualrechte. Ihm zur Seite stellt sich der völlig neue Begriff der Freiheit; Hand in Hand mit der Auflösung des mittelalterlichen Einheitsbewusstseins und der Emanzipation des Individuums bildete sich das neue Naturrecht, welches auf Grund seiner rein natürlichen Betrachtungsweise das Reich der Natur vom Reich der Gnade völlig trennte, um dieses zu einem eigenen Kosmos zu machen, der seinen eigenen nur für ihn geltenden Gesetzen gehorcht. Das soziale Handeln wird auf eine eigene Gesetzmässigkeit zurückgeführt, die eine Gesetzmässigkeit der Natur ist. Das Individuum wird als eine letzte soziale Realität betrachtet, auf das alle Sozialerscheinungen sich zurückführen lassen. Staat und Gesellschaft sind nichts mehr als ein Produkt individueller Strebungen, ein Konglomerat von Einzelmenschen. Das einsetzende naturwissenschaftliche Denken wirkte sich in derselben Richtung aus. So wie man alles Naturgeschehen auf die Mechanik der Elemente zurückzuführen sich bemühte, ebenso suchte man auch im sozialen Leben nach dem Urelement, aus dem sich alles andere gesellschaftliche Sein ableiten liesse und das war das Individuum, das für die neue Sozialphilosophie die letzte empirische Gegebenheit war, das soziale Atom. Das Individuum war für das neue Naturrecht eine uniforme Grösse, berechenbar in seinen Trieben und Strebungen, denen es unterworfen ist und von denen der Selbsterhaltungstrieb dominiert. Die neue Soziallehre war letzlich nichts anderes als eine soziale Physik, welche den Ablauf und die Wirkungen der mechanischen Kräfte der Gesellschaft berechnet. Staat und Gesellschaft waren für das neuere Naturrecht keine eigenen Realitäten, sondern Komposita aus dem Willen der einzelnen Subjekte. Das rechtliche Mittel der sozialen Vereinigung der isolierten Individuen zu einem staatlichen Gebilde ist der Vertrag. Im Staatsvertrag verzichtet das souveräne Individuum auf einen Teil seiner unbeschränkten Individualrechte, um sie der neu konstituierten Staatsgewalt zu übertragen. Stets aber leiten sich — und das charakterisiert das neuzeitliche Problem der bürgerlichen Gesellschaft in der Sozialphilosophie — Staat und Gesellschaft aus den ursprünglichen Rechten des freien Einzelmenschen ab. Jede menschliche Vereinigung ist auf eine kontraktliche Vereinigung einer Summe von selbständigen Kontrahenten zurückzuführen.

Der erste bedeutende Theoretiker des Sozialvertrages ist Hobbes. In seiner Sozialtheorie steht er völlig unter dem Einfluss der modernen Naturwissenschaften und der mit ihnen eng verknüpften mechanistischen Anschauungen. Das asoziale Individuum ist Ausgangspunkt für die Hobbes'schen Untersuchungen und ebenso Grundbegriff für die logische Konstruktion des Staatsbegriffes, wie das Atom Grundbegriff der materialistischen Weltanschauung war. Der Mensch ist von Natur aus kein soziales Wesen, sondern geht auf seinen eigenen Vorteil aus. „Non socios . . ., sed ab illis honore vel commodo affici natura quaerimus“ [1]). Der Trieb zur Herrschaft ist stärker als der zur Gesellschaft, weil die Herrschaft dem Herrschenden mehr Nutzen bringt als dem Assoziierten. „. . . nemini dubium esse debet, quin avidius ferrentur homines natura sua, si metus abesset, ad dominationem quam ad societatem.“ [2]) Ausdruck dieser ungehemmten Auswirkung der Individualtriebe ist ein Naturzustand, in welchem ein Krieg aller gegen alle herrscht, diktiert von der Selbstsucht der Menschen und in welchem kein anderes Recht existiert als das der Selbsterhaltung. Dieser ewige Krieg erweckt in den Menschen Furcht und die Sehnsucht nach Frieden. Furcht, nicht „benevolentia“, ist also die Triebfeder zur Eingehung von Gesellschaften. Da aber die Eigentriebe der Menschen nie einen dauernden Frieden garantieren können, schliessen die Individuen einen besonderen Vereinigungsvertrag, in dem sich alle einem Willen unterwerfen und so den status civilis begründen. Dieser Vertrag verbindet die bisher isolierten Einzelnen zur staatlichen Einheit. Der Staat leitet sich ab aus den an ihn delegierten Rechten der souveränen Individuen. Seine Gewalt ist die gesammelte Rechtsgewalt aller, die ihre ursprünglichen Rechte der Staatsperson übertragen haben. Diese Hobbes'sche Lehre vom Gesellschaftsvertrage gibt die Grundlage ab für die ganzen Staats- und Sozialtheorien des 17. und 18. Jahrhunderts.

Erst Rousseau aber hat das Problem der bürgerlichen Gesellschaft in seiner Deutlichkeit diskutiert. Auch er nimmt einen gesellschaftslosen Naturzustand an, in dem der Mensch ein unabhängiges Wesen ist, ausgestattet mit „natürlicher Freiheit“, einem unbeschränkten Recht auf Alles, was sein Interesse erregt. Doch ist diese „Schrankenlosigkeit der Willkür“ auf die Dauer unhaltbar, wenn nicht eine Geordnetheit

1) Th. Hobbes, Opera philosophica, London 1839, II. S. 159.
2) S. 161.

des Rechts die Beziehungen der Menschen regelt. Die natürliche Freiheit mit sozialer Regelung zu vereinigen, das ist die Frage, von der Rousseau ausgeht. „Trouver une forme d'association qui défende et protegé de tonte la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle, chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant“ [1]). Dazu muss der Mensch den Naturzustand, in dem er nur den Gesetzen seines Instinktes gehorcht, verlassen und in den bürgerlichen Zustand treten, der zugleich die moralische Ordnung repräsentiert, die Gerechtigkeit und die Pflicht. „Ce passage de l'état de nature à l'etat civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à sès actions la moralité que leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique, et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque'-là no n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants“ [2]). Deshalb ist die bürgerliche Freiheit erst die sittliche, weil er sich hier einem moralischen Prinzip unterwirft: seinem eigenen Gesetze, seiner sittlichen Autonomie. Die Unterwerfung unter die Herrschaft der Triebe ist Sklaverei, Freiheit aber ist der Gehorsam gegen das autonome Gesetz. „. . . l'obéissance à loi qu'on s'est prescrite est liberté“ [3]). An diese Gedanken der Moral des antonomen Willens hat Kant angeknüpft und wir werden später noch öfters auf diesen Zusammenhang Kantischer und Rousseauscher Ideen zurückkommen.

Diese staatsbürgerliche Freiheit d. h. eine Freiheit unter Gesetzen, die man sich selbst gegeben hat, wird verwirklicht durch die Unterwerfung der Individuen unter die „volonté générale“, den allgemeinen Willen, der der Ausdruck der staatlichen Gerechtigkeit ist und den homogenen Willen des Volkes repräsentiert. Rousseau nimmt einen besonderen Sozialvertrag an — wobei er es dahin gestellt sein lässt, ob diesem eine historische Realität entspricht — in dem der Einzelne auf seine Willkürfreiheit restlos verzichtet und sich dem Willen der Mehrheit beugt, der der Repräsentant seines Individualwillens ist. Diese volonté générale ist für Rousseau geradezu eine metaphysische Substanz, der Ausdruck der transcendenten Vernunft. Durch die Unterwerfung des

1) Rousseau, Contract social, L. I. c. VI.
2) L. I. c. VIII. 3) a. a. O.

Einzelwillens im Sozialvertrag entsteht in diesem Gesamtwillen ein selbständiges Novum gegenüber den partikulären Einzelbestrebungen. Er ist der Ausdruck der Wahrheit und Gerechtigkeit, des Wohles aller; er ist der Richtige und kann gar nichts anderes wollen als das allgemeine Beste. „Cette volonté générale est . . . la règle du juste et de l'injuste . . . C'est cette vois céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique“ [1]). Doch ist nicht damit gesagt, dass der allgemeine Wille den individuellen vernichte, er ist im Gegenteil dessen Ausdruck, in ihm realisiert sich der Einzelwille, der nur seine Äusserungsform ändert, nicht sich selbst aber aufgibt. Diese Identität von volonté générale und Individualwillen löst für Rousseau das Dilemma von individueller Freiheit und der normierenden Rechtsordnung. Nur in einer staatlichen, einer geordneten „bürgerlichen“ Gesellschaft ist für ihn die Vereinigung vieler autonomer Wesen möglich, denn die volonté générale ist ja die Repräsentation der Individualwillen, die Hypostase ihres autonomen Willens.

Noch zwei Denker wären zu erwähnen, deren Einfluss auf die Gesellschaftsauffassung der Nachzeit, auch Kants, unverkennbar ist: Adam Smith [2]) und Adam Ferguson [3]). Smith kann als der Theoretiker der sozialen Kausalität der bürgerlichen Gesellschaft angesehen werden. Wenn man ihm auch vorwerfen kann, dass seinen Untersuchungen ein Gesellschaftstyp zu Grunde lag, der in dieser schematischen Mechanik der sozialen Beziehungen nicht existiert, dass er von einem Menschenschema, dem homo oeconomicus ausging, der ein Theorem ist, so kann man ihm trotzdem das Verdienst nicht absprechen, konsequent die Voraussetzungen der bürgerlichen Gesellschaft zu Ende gedacht zu haben. Für Smith ist die Gesellschaft ein grosses Getriebe, das bestimmten, sie beherrschenden Naturgesetzen gehorcht, Gesetzen, die sich durchsetzen ohne Wissen und gegen den Willen des einzelnen, wobei das Individuum nichts anderes ist als eine Funktion in diesem immanenten Kausalzusammenhang. Das Selbstinteresse ist für Smith das einzig massgebende Verhaltungsmotiv des Individuums in der Gesellschaft und gibt seinem Handeln den Charakter einer Gesetzmässigkeit, die sich von der natürlichen

---

1) Economie politique I. Ouevres complètes S. 313/15.

2) A. Smith: Natur und Ursachen des Volkswohlstandes. Berlin 1879.

3) A. Ferguson: Abhandlung über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Jena 1923.

kaum unterscheidet. Der Egoismus ist die Triebkraft, welche die Gesellschaft bewegt, eine Triebkraft, die gespeist wird von dem individuellen Eigeninteresse, das sich selbst zum Ziele alles Handelns macht und sich doch in einer dialektischen Abhängigkeit von der Gesellschaft befindet auf die es letzlich doch angewiesen bleibt. Die Arbeitsteilung bewirkt eine durchgängige Abhängigkeit aller Glieder der arbeitsteiligen Gesellschaft voneinander, sie ist das vergesellschaftende Prinzip gegenüber dem isolierenden des Interesses. Diese beiden Pole des Eigeninteresses einerseits und der sozialen Abhängigkeit anderseits sind die Regulative des gesellschaftlichen Fortschritts. Die Welt ist für Smith von einer göttlichen Vernunft so weise eingerichtet, dass der gesellschaftliche Zweck ohne Willen des einzelnen in einer grossartigen Harmonie erfüllt wird. Der Mensch wird durch „eine unsichtbare Hand angeleitet einen Endzweck zu befördern, den er nicht die Absicht hatte zu fördern“ [1]). Nicht das Handeln des Individuums ist massgebend im sozialen Geschehen, sondern die das individuelle Verhalten lenkende Weisheit der Natur, welche alle Kräfte in ihren Plan einordnet [2]). Die Individuen folgen ihrem Sonderinteresse und fördern „ohne es zu beabsichtigen, ohne es zu wissen, das Interesse der Gesellschaft“ [3]). Die Konkurrenz (die ökonomische Form des bellum omnium contra omnes), der Antagonismus der Privatsphären ist ein Ansporn zur Erreichung des sozial Besten und ein Antrieb zum Fortschritt. Spricht Hegel von einer „List der Idee“, so könnte man bei Smith von einer List der Natur sprechen. Die Heteronomie der Zwecke herrscht über die Gesellschaft, indem durch individuelles Wollen allgemeine Ziele erreicht werden.

Scheint auch das Smith'sche System auf den ersten Blick ein rein ökonomisches zu sein, so lässt sich doch bei näherer Analyse ein philosophischer Ausgangspunkt nachweisen. Smith hat seine weltanschaulichen Voraussetzungen, wie Hobbes und Rousseau auch und das ist bei Smith der Deismus, für den die Welt eine einmalige Schöpfung Gottes ist und dann sich selbst, ihren eigenen Gesetzen überlassen bleibt. Für Smith ist die Gesellschaft nichts anderes als eine kunstvolle Maschine, ge-

---

1) a. a. O. I. S. 431.

2) Indem der Einzelne „sein eigenes Interesse verfolgt, befördert er das der Gesamtheit oft viel wirksamer als wenn er letzteren Zweck allein im Auge hätte“. A. a. O. I. 446.

3) Theory of Sentiments 4, 1.

horchend einer immanenten Gesetzlichkeit, der ihre Glieder folgen ohne es zu wissen, gelenkt von einer höheren Vernunft, die im Hintergrunde alles Geschehens steht und den Menschen leitet, ihn ihren Weg führt und so den einzelnen in einen höheren Gesamtzusammenhang des Geschehens stellt. Doch ist für Smith zugleich die Welt und auch die Gesellschaft ein eigener Kosmos, der, sich selbst überlassen, einer inneren Eigengesetzlichkeit folgt und den Menschen ohne sein Wissen als Mittel für ihre allgemeinen Zwecke gebraucht. Bei der Darlegung der Kantischen Sozialphilosophie werden wir noch auf den nicht zu unterschätzenden Einfluss dieser Smith'schen Ideen zu sprechen kommen.

Wenn auch Ferguson in der Geschichte der Sozialphilosophie nicht so stark wirksam geworden ist wie Smith, so darf man doch seine Bedeutung für die Entwicklung des Gesellschaftsbegriffes und insbesonders der Frage der bürgerlichen Gesellschaft nicht unterschätzen. Ferguson steht zwischen der konservativen Welt, die noch an der traditionellen Gesellschaftsauffassung festzuhalten sucht und sich doch kaum noch des Ansturm seitens des Liberalismus erwehren kann, sowie der neuen Ära des Bürgertums, die ihren wissenschaftlichen Exponenten in Smith gefunden hat. Ferguson ist Realist genug, illusionslos die neue Gesellschaft in ihrer nüchternen Struktur zu erkennen, Idealist genug, die alte für wertvoller zu halten. Das gibt ihm Möglichkeiten einer mit tiefem Einblick in das Wesen des Gegenstandes verbundenen Kritik, die wir bei dem Smithschen unbedingten Vorsehungsoptimismus vermissen. Der Gedanke der Totalität der Gesellschaft wird von ihm gegenüber dem Individuum mehr betont als bei Smith. „Der Mensch ist von Natur aus Glied einer Gesamtheit, und in dieser Eigenschaft betrachtet, scheint das Individuum nicht länger für sich selbst geschaffen zu sein. Er muss auf sein eigenes Glück und seine Freiheit verzichten, wo diese dem Wohle der Gesellschaft widerstreiten. Er ist nur ein Teil des Ganzen . . ." [1]). Doch ist das Glück des einzelnen das erste Ziel der bürgerlichen Gesellschaft. Auch Ferguson sieht, wie Smith, den Mechanismus der individualistischen Gesellschaft, die von den immanenten Gesetzen getrieben wird. Die Menschen schaffen politische Einrichtungen, die „in der Tat das Ergebnis menschlichen Handelns sind, nicht die Durchführung irgend eines menschlichen Planes" [2]),

1) Fergusson a. a. O. S. 80.
2) a. a. O. 171.

sie folgen der „Bahn ihrer Natur, ohne zu bemerken, wohin sie führt“ [1]). Seine Lehre von der arbeitsteiligen Gesellschaft ist grundlegend für die folgende Sozialtheorie und auch Smith scheint in diesem Punkte von ihm gelernt zu haben. Aber Ferguson sah auch deutlich die Schattenseiten des „Handelsstaates“, der nur den Antrieb des Interesses kennt. „Wenn jemals, so findet sich in der Tat hier der Mensch manchmal als losgelöstes, einsames Wesen. Er hat ein Objekt gefunden, das ihn in Wettbewerb mit seinen Mitmenschen setzt, und er handelt mit ihnen, wie er es mit seinem Vieh und seinem Boden tut, des Nutzens wegen, den sie bringen. Die mächtige Triebkraft, von der wir annehmen, dass sie die Gesellschaft gebildet habe, dient nur dazu, ihre Glieder zu entzweien“ [2]). So war einer der ersten Theoretiker der bürgerlichen Gesellschaft zugleich ihr Kritiker.

II. Der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft bei Kant.

1. Die Stellung Kants in der Geschichte der Sozialphilosophie.

Diese historischen Analysen waren nötig, um die Entwicklung des Begriffs der bürgerlichen Gesellschaft zu klären und die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen aufzuzeigen, auf denen Kant aufbaut. Erst aus diesem Zusammenhang wird der Kantische Gesellschaftsbegriff und seine Problematik verständlich. Es verbleibt nun noch die Aufgabe, diesen Begriff der bürgerlichen Gesellschaft aus dem ganzen System Kants begreiflich zu machen.

Rousseau und Smith sind es vor allem, die den grössten Einfluss auf die Kantische Sozialphilosophie hatten und insbesondere auf seinen Begriff der bürgerlichen Gesellschaft. Zwar erwähnt Kant einmal in der „Kritik der reinen Vernunft“ Plato, bezugnehmend auf seine Staatsauffassung, doch interpretiert er ihn völlig im Sinn seiner eigenen von Rousseau herkommenden sozialphilosophischen Problematik. Er sagt da im Hinblick auf die Verfassung der platonischen Republik: „Eine Verfassung von der grössten menschlichen Freiheit nach

---

1) a. a. O. 170. 2) a. a. O. S. 26.

Gesetzen, welche machen, dass jedes Freiheit mit andern ihrer zusammen bestehen kann . . . ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloss im ersten Wurf einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grund legen muss“ [1]). Diese utopische Verfassung, welche die grösste menschliche Freiheit nach Gesetzen garantieren soll, ist für Kant also eine „regulative Idee“, welche dem menschlichen Verhalten zur Richtschnur dienen soll und die Individuen unter einer Rechtsordnung vereinigt, die in sich den Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit in der „Freiheit unter äusseren Gesetzen“ überwindet. Diese Deutung Platos hat mit dessen Auffassung sehr wenig zu tun, ist aber um so bezeichnender für den Kantischen Gesichtspunkt. Einen grösseren, positiven Einfluss hatte zweifellos Smith, den er allerdings nur einmal in der „Metaphysik der Sitten“ erwähnt, indem er eine Definition des Geldes nach dem Smith'schen Hauptwerk „Natur und Menschen des Volkswohlstandes“ wiedergibt [2]). Kant muss also mit dem System des Adam Smith zumindest den Grundzügen nach vertraut gewesen sein. Dafür spricht aber nicht wenig die starke Verwandtschaft gewisser sozialphilosophischer Grundideen Kants mit denen seines Zeitgenossen. Auch für Kant ist die natürliche Gesellschaft, die er als rechtlich ungeregelte Gesellschaft von der rechtlich geregelten „bürgerlichen“ Gesellschaft unterscheidet, in ihrem Zusammenhang und Gefüge nur bestimmt von den Gesetzen der Kausalität, sie ist für ihn eine „pathologisch abgedrungene Zusammenstimmung“ [3]) d. h. ein durch die Gesetzlichkeit heterogener gegensetzlicher Triebe bestehendes soziales Gefüge. Seine antagonistische Gesellschaftslehre ist eine Vertiefung und Erweiterung — besonders vom sozialphilosophischen Standpunkte aus — der Smithschen Lehre von der Konkurrenz der Interessen als Regulativ der Gesellschaft. Für Kant sind „Zwietracht“ und Kampf der Ansporn des sozialen Fortschritts, wobei jedes Individuum ohne sein Wissen und gegen seinen Willen an der Verwirklichung der „Naturabsicht“ mitwirkt oder, wie Smith sich ausdrückt: der Mensch wird durch eine „unsichtbare Hand“ in seinem Handeln bestimmt, das die Realisierung des Gesamtzweckes fördert. Trotzdem müssen wir beim Vergleich dieser beiden Denker berücksichtigen, welche Bedeutung die kausale Gesellschaftsbetrachtung Kants im Systemzusammenhang hat und hier ist vor allem darauf hinzuweisen, dass für Kant die Herrschaft der Kau-

1) K. d. r. V. § 318. 2) VI 289. 3) VIII 21.

salität im Gesellschaftsleben nicht eine endgültige und ewige wie bei Smith ist, sondern eine begrenzte. Solange die Menschen nicht den Zustand der Moralität erreicht haben, in dem Handeln aus Freiheit die einzige Art menschlichen Verhaltens ist, die Vernunft die ordnende Herrschaft hat, so lange gilt das blinde Gesetz der Natur über die Menschen. Im Zustand der Moralität aber ist für das Handeln der Menschen nicht der Instinkt, der Trieb und das Eigeninteresse, sondern allein das sittliche Gesetz massgebend. Das System der praktischen Vernunft versucht auf einer ganz anderen Ebene das Problem der bürgerlichen Gesellschaft zu lösen, das sich uns hier darstellt als die Frage nach der Koexistenz autonomer Wesen. Wir wollen deshalb bei der Erörterung der Kantischen Sozialideen — soweit sie mit der Fragestellung unserer Arbeit in Verbindung stehen — auf zwei Abschnitte verteilen. Im ersten wollen wir Kants kausale Gesellschaftsbetrachtung analysieren und seinen Begriff der „bürgerlichen „Gesellschaft", der bei Kant die rechtlich geordnete Gesellschaft ist, im Gegensatz zu dem Begriff der bürgerlichen Gesellschaft der modernen Soziologie, in dem nur noch gesellschaftliches Geschehen sozialer Phänomene in seiner sozialen Gesetzlichkeit unter Ausschluss jeder die soziologischen Gebilde überspannenden rechtlichen Ordnung gefasst ist. Im zweiten Abschnitt soll der sozialphilosophische Charakter der Kantschen Ethik im System der praktischen Vernunft dargelegt werden, insbesondere unter Berücksichtigung der Frage nach dem Verhältnis der autonomen sittlichen Person zu dem sozialen Geschehen.

2. Kants Sozialphilosophie und der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft.

Kant behandelt das Phänomen der „natürlichen" Gesellschaft durchaus als ein Teilgebiet der naturgesetzlichen Welt, in der eine strenge Notwendigkeit menschlichen Verhaltens einzig herrschend ist[1]). Dieses Reich der Notwendigkeit, des Zwanges und der Gesetzlichkeit ist in seiner moralischen Indifferenz die Umkehrung des Reiches der Freiheit im System der praktischen Vernunft und ein Korrelat zu dem den Menschen

1) Siehe „Über den Gemeinspruch" VIII. 310 „Der Fortschritt hängt nicht davon ab, was wir tun ... und nach welcher Methode wir verfahren sollen, um es zu bewirken; sondern von dem, was die menschliche Natur in und mit uns tun wird, um uns in ein Gleis zu nötigen, in welches wir uns von selbst nicht leicht fügen würden."

eigentümlichen anthropologischem Dualismus von Tier und sittlicher Person. „Der Mensch gehöret auf einer Seite zum Geschlecht der Tiere, und sofern hat die Natur ihm zum Vorzuge keine Ausnahmen gemacht. Er hat Triebe der Bedürfnisse, des Hungers, der Ungemachlichkeit, des Geschlechts und muss der Natur ihren Tribut im Leben und Tode abgeben. Andererseits gehört er in die sittliche Ordnung und ist berufen, in sich eine moralische Person auszuarbeiten, die über die Tierheit erhaben ist“ [1]). Gemäss diesem immanenten Dualismus ist eine zweifache Betrachtungsweise des Menschen möglich: die eine, die von seiner animalischen Triebstruktur ausgeht und der ganz bestimmte Gesetze des Verhaltens entsprechen und die andere Betrachtungsweise, die den Menschen als ein Geschöpf der Freiheit ansieht, als sittliches Wesen. Diesem Kantischen Dualismus der Gesichtspunkte wollen wir uns auch in unseren systematischen Ausführungen anpassen. Die Gesellschaft ist für Kant im Sinne der ganzen Philosophie der Aufklärung in der einen Hinsicht ein reines Naturphänomen, das seinen eigenen mechanischen Kausalgesetzen gehorcht, die in dem Triebsystem der Menschen, der sozialen Anziehung und Abstossung ihre Grundlage haben. Real ist wie beim Naturrecht faktisch das Individuum und nicht die Gesellschaft, die ein blosses Konglomerat der Einzelnen ist, ein Resultat der Wechselwirkung gegensätzlicher Kräfte. Die ganze Sozialphilosophie Kants geht darauf aus, nachzuweisen, wie auf Grund formaler Prinzipien der Wechselwirkung die Menschen zu sozialem Verhalten gedrängt werden, zu einem Verhalten, das „die Gesellschaft“ konstituiert, die für Kant kein substanzieller Begriff ist, sondern im Grunde ein Relationsbegriff.

In seinem sozialen Verhalten handelt der Mensch nicht frei, sondern ist der Heteronomie der wirkenden Ursachen unterworfen, er kann nicht frei sein, weil er selbst Erscheinung ist in einer Welt der Erscheinungen. Daher ist der Gegenstand der Kantischen Sozialphilosophie der als Erscheinungswesen handelnde Mensch, der den Zeitbedingungen und den Bestimmungsgründen der Kausalität unterworfen ist und nicht frei ist wie das sittliche Subjekt, das sich „seiner als Dinges an sich selbst bewusst“ [2]) ist, sich einzig bestimmen lässt durch die Gesetze, die sich die Vernunft selbst gibt. „Was man sich auch in metaphysicher Absicht für einen

1) XV (Nachlass 2) 886.
2) W. W. V 97.

Begriff von der Freiheit des Willens machen mag", sagt Kant in seiner „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", „so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, ebensowohl als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt"[1]. Der Mensch als Sozialwesen verfährt zwar nicht nur rein trieb- und instinkthaft wie das Tier, aber seine Vernunft ist auch nicht so beherrschend in seinem Handeln, dass er mit verständiger Überlegenheit die gegenständliche Welt beherrschte. Die Motive des menschlichen Verhaltens in der Gesellschaft sind stets heterogener Art, aber trotzdem ist der einzelne nicht dermassen den Gesetzen der Kausalität ausgeliefert, dass er unmittelbar Ausdruck ihrer Gesetze wäre, wie etwa der unbelebte Gegenstand oder das Tier, das höchstens spontan reagiert. In der menschlichen Vernunft müssen sich die das Handeln bestimmenden Motive umsetzen. Diese Tatsache der Vernünftigkeit des Menschen gibt der in der Gesellschaft herrschenden Gesetzlichkeit einen eigenen Charakter: den einer sozialen Kausalität. Der Einzelmensch setzt zwar Akte und handelt mit dem subjektivem Bewusstsein der Freiheit, aber die Bestimmungsgründe seines Verhaltens sind „nicht in seiner Gewalt"[2], sie werden ihm von aussen, der „Natur" aufgenötigt, deren „Absicht" er letztlich verwirklicht. Der Philosoph muss, um die Einzelhandlungen, die als solche scheinbar keinen Sinn aufweisen, „da er bei Menschen und ihrem Spiele im Grossen gar keine vernünftige eigene Absicht voraussetzen kann", versuchen, „ob er nicht eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne"[3]. Die Prinzipien dieser Gesetzmässigkeit des sozialen Geschehens, die Kausalfaktoren des Gesellschaftsprozesses zu finden, ist eines der Hauptprobleme der Kantischen Sozialphilosophie. Von hier aus wird das Verhältnis des individuellen Wollens und der allgemeinen Gesellschaftszwecke beantwortet. Die Gesellschaft als soziologische Erscheinung ist bei Kant eben ein Teilgebiet dieser Kausalwelt, die in ihrer überindividuellen Geltung die

---

1) VIII 17. 2) V 97.
3) VIII 18. Siehe auch S. 17 „Einzelne Menschen und selbst ganze Völker denken wenig daran, dass, indem sie, ein jedes nach seinem Sinne und einer oft wider den andern ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als einem Leitfaden fortgehen, und an derselben Beförderung mitarbeiten, an welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen wäre."

Vielheit der Einzelinteressen zu einer einheitlichen Harmonie vereinigt und ihre höheren Zwecke verwirklicht. Der Kantischen Soziallehre liegt also eine teleologische Methode zu Grunde, wobei allerdings, wie wir später noch sehen werden, die Annahme einer Zweckmässigkeit im sozialen Geschehen für Kant nichts mehr ist als eine heuristisch-methodische Voraussetzung. Die Frage nach der faktischen Existenz, der Realität wirkender Zwecke lässt er unbeantwortet.

Diese sozialphilosophischen Gedanken, insbesondere unter dem Gesichtspunkt einer Kausalbetrachtung der sozialen Phänomene finden wir vor allem in den Schriften entwickelt: „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis“ vom Jahre 1793, dann in dem Entwurf „Zum ewigen Frieden“ von 1795 und schliesslich in der für diese Arbeit in erster Linie in Betracht kommenden Abhandlung Kants über die „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784), in der er in zusammenfassender und präziser Weise in neun Sätzen die Grundprinzipien seiner Sozialphilosophie darzulegen versucht. Er spricht von einer „allgemeinen Geschichte“ und will damit den methodischen Charakter dieser Skizze bezeichnen, welche die treibenden Faktoren einer jeden Geschichte, der Geschichte überhaupt aufzuzeigen sich bemüht. Die Geschichte ist für Kant kein zufälliger Ablauf singulärer Erscheinungen, sondern ein Prozess, ein soziales Geschehen, dem ein einheitliches Bewegungsgesetz innewohnt, das die Gesellschaft zu stets höherem Fortschritt führt und schliesslich im weltbürgerlichen Zustand, in dem nicht mehr das Kausalgesetz, sondern die ordnende Vernunft herrschend ist und nach einem „verabredeten Plane im Ganzen“ verfahren wird, die Menschheit den höchsten Endzustand ihrer Entwicklung erreicht: das Reich der Freiheit, des Sieges des Menschen über die heterogene Gesetzlichkeit.

Doch ist diese Kausalität des gesellschaftlichen Lebens, von der Kant in seinen sozialphilosophischen Untersuchungen ausgeht, keine tote, mechanische, denn in ihr sind die lebendigen Kausalfaktoren menschlicher Willensbetätigungen wirksam. Die Menschen machen die Geschichte mit einem singulären, partikulären Bewusstsein, indem sie sich selbst als Ziel und Zweck ihres Handelns betrachten und wissen nicht, dass diese ihren egozentrischen Bestrebungen in eine grossartige Gesetzlichkeit der „Natur“ eingeordnet sind. Die Gesellschaft bewegt sich für Kant in einer eigenen Antithetik, dem Gegensatz der Individual- und Gesamtzwecke. Es herrscht

daher in der natürlichen Gesellschaft[1]) nicht wie im weltbürgerlichen und moralischen Zustand ein bewusstes ordnendes Prinzip, sondern die Gesetzlichkeit des menschlichen Triebsystems, deren Hauptfaktoren gerade die krassen Instinkte der Selbsterhaltung, des Eigeninteresses, des Ehrgeizes, der Herrsch- und Habsucht sind[2]). Bei der Untersuchung dieses Systems sozialer Abhängigkeiten menschlicher Willensbetätigungen geht Kant von einem eigenartigen Widerspruch der menschlichen Natur aus: „Der Mensch hat eine Neigung, sich zu vergesellschaften; weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch, das ist die Entwicklung seiner Naturanlagen, fühlt. Er hat aber auch einen grossen Hang sich zu vereinzelnen (isolieren)[3]), weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloss nach seinem Sinne richten zu wollen und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiss, dass er seinerseits zum Widerstande gegen andere geneigt ist“[4]). Kant nimmt also zwei im Menschen wirksame Strebungen an, die sein Verhalten in der Gesellschaft bestimmen und beide gleich originär sind: den Assoziationstrieb, der ein Ausdruck der individuellen Abhängigkeit von der Gesellschaft ist und für den Einzelnen erst den Boden seiner Entfaltung abgibt, sowie den Trieb zur Isolation mit der Tendenz, sich selbst zur Norm alles Geschehens zu machen und „alles bloss nach seinem Sinne richten zu wollen“[5]). Eine solche Reduktion alles sozialen Geschehens auf zwei letzte, einfache und konträr wirkende Kräfte, die in mechanischer Wirksamkeit die Gesellschaftsvorgänge regulieren, lassen sich unschwer als Analoga zu den aus der mechanischen Naturphilosophie sich herleitenden Begriffen der Attraktions- und Repulsionskraft erkennen. So wie hier alles Naturgeschehen auf einige letzte Gesetze der Bewegung zurückgeführt wird, so versucht auch Kant eine solche mechanische Kausalität auf dem Gebiete des Sozialen nachzuweisen. Charakteristisch für die mechanische Naturphilosophie ist ja gerade dieses Bestreben, alles komplexe Geschehen auf wenige Komponenten zurückzuführen und so reduziert auch der Repräsentant dieser mechanistischen Welt-

---

1) Aber auch, wie wir noch sehen werden, in der „bürgerlichen Gesellschaft“ im Sinne Kants, denn das Recht hat nur die Grenzen der individuellen Freiheit zu sichern, aber nicht den „Antagonismus ihrer Glieder“ aufzuheben.

2) IV (Nachlass 2) 647.

3) XV siehe auch Nachlass 2) 626.

4) VIII 21. 5) a. a. O.

anschauung, Hobbes, in seinem System alles auf Bewegung und womöglich auf antagonistische Kräfte. Wir verweisen z. B. auf die zentrale Stellung des Lust- und Unlustprinzips in seiner Anthropologie. „Appetitus ist das Bestreben Lust zu gewinnen", „fuga das Bestreben Unlust zu beseitigen". Aus diesen beiden Elementen leiten sich alle anderen Gefühlsvorgänge und Willensstrebungen ab. Stets sind die mechanischen Kräfte die einzigen wirksamen Dominanten alles Werdens im Menschen und in der Natur.

Diese beiden Grundtriebe sozialen Verhaltens nach Kant stehen in einem konträren Widerspruch zueinander, der aber nicht zur gegenseitigen Aufhebung dieser gegensätzlichen Tendenzen führt, sondern sie in einer dialektischen Beziehung stehend erscheinen lässt. Isolations- und Assoziationstrieb schliessen sich gegenseitig aus und doch bedingen sie einander. Der Gesellschaftstrieb drängt zur sozialen Vereinigung, der Isolationstrieb zu ihrer Sprengung. Diesen gesellschaftlichen Zwiespalt nennt Kant einen Antagonismus oder auch die ungesellige Geselligkeit der Menschen und versteht darunter „den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist" [1]). Dabei verlegt er aber den Grund dieses antagonistischen Verhaltens in die menschliche Natur selbst und führt so dieses soziale Verhalten auf rein psychologische Ursachen, die im Menschen selbst liegen, zurück. Eine soziologische Gesellschaftsbetrachtung liegt Kant noch völlig fern. Man könnte seine Gesellschaftslehre am besten mit dem Ausdruck Sozialpsychologie bezeichnen, da er sich im Wesen darauf beschränkt, die Immanenz sozialer Triebe darzustellen, wobei die Verhaltungsweisen der Menschen, weil wurzelnd in der menschlichen Natur, überhistorische Phänomene von allgemeingültigem Charakter sind.

Dieser Antagonismus im sozialen Verhalten der Glieder der Gesellschaft ist deren Bewegungsgesetz, das die Menschheit zu stets höherem Fortschritt führt. Der einzelne wird auf Grund seines Selbstinteresses zum Ansporn aller seiner Kräfte veranlasst, um sich in der Gesellschaft zu behaupten und sich einen Rang unter seinen Mitmenschen zu erringen, „die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann" [2]), dadurch fördert er auch den Fortschritt des

---

1) a. a. O. 2) a. a. O.

Ganzen. Die ungesellige Geselligkeit wird so zur Quelle jeder Kultur, sie bewahrt die Gesellschaft vor einer unfruchtbaren Stagnation und führt sie zu stets höherer Vollkommenheit[1]). „Alle Kultur und Kunst, welche die Menschheit ziert, die schönste gesellschaftliche Ordnung, sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genötigt wird, sich zu disziplinieren und so, durch abgedrungene Kunst, die Keime der Natur vollständig zu entwickeln[2]). Kant preist daher die „Unvertragsamkeit" der Menschen, die der Ansporn aller sozialen Kräfte ist und die Gesellschaft vor einem „arkadischen Schäferleben" bewahrt. Doch ist anderseits die Gesellschaft auf die Dauer gefährdet, wenn sie allein der Regelung durch diese antagonistischen Gesetze überlassen bleibt, eine lediglich „pathologisch abgedrungene Zusammenstimmung" besteht, d. h. eine durch Triebe, Leidenschaften und andere irrationalen Kräfte bestimmte. Die Gesellschaft ist daher stets bedroht durch das Überwiegen asozialer Tendenzen, des Machtstrebens und der Gewalt, die sich leicht zur ausschliesslichen Herrschaft aufschwingen und das gesellschaftliche Gleichgewicht stören können. Dieser Zustand der „wilden Freiheit" gefährdet mit der Zeit das ganze soziale Gefüge, da die zentrifugalen „isolierenden" Kräfte mehr überhand nehmen gegenüber denen, die zur Gesellschaft tendieren. Die Notwendigkeit einer stabilen Ordnung wird unumgänglich, die jedem die Grenze seiner Freiheit bestimmt und jeden schützt, kurz eine Rechtsordnung, deren Verwirklichung für Kant eine zentrale Bedeutung hat. „Das grösste Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, ist die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft"[3]). Dabei ist bürgerliche Gesellschaft bei Kant dasselbe wie der état civil bei Rousseau, der Zustand der Freiheit unter Rechtsgesetzen.

Dieser bürgerliche Zustand, der in seinem Rechtsbestand garantiert wird durch die verfassungsmässig gebundene Staatsgewalt[4]), „welche die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder seines Rechts teilhaftig werden kann"[5]), ist also ein Ergebnis des „Mechanismus der Natur", jener antagonistischen

---

1) VIII 22. 2) XV (Nachlass 2) 433. 3) a. a. O.

4) „Der Staat ist" nach einer Definition in der Metaphysik der Sitten (VI 313) „die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen", also nichts mehr als eine Summation von Individuen.

5) VI 305.

Kräfte der natürlichen Gesellschaft[1]). Die Natur, heisst es im „Ewigen Frieden", kommt „dem verehrten, aber zur Praxis ohnmächtigen allgemeinen, in der Vernunft gegründeten Willen, und zwar gerade durch jene selbstsüchtigen Neigungen zu Hilfe, so dass es nur auf eine gute Organisation des Staates ankommt . . . ihre (d. h. der Menschen) Kräfte so gegeneinander zu richten, dass eine die andere in ihrer zerstörenden Wirkung aufhält, oder diese aufhebt; so dass der Erfolg für die Vernunft so ausfällt, als wenn beide gar nicht da wären, und so der Mensch, wenngleich nicht ein moralisch-guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird"[2]). Das Problem der Staatserrichtung wird also auf Grund der Kausalität der natürlichen Gesellschaft gelöst und daher ist diese Frage nach Kant „selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben)" lösbar[3]), ein geradezu klassisches Beispiel rationalistischer Weltanschauung.

Die „bürgerliche Gesellschaft" wird hergestellt durch die Unterwerfung unter den Gellschaftsvertrag, den „ursprünglichen Kontrakt", der die „Koalition jedes besonderen und Privatwillens in einem Volk an einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen"[4]) darstellt. Der Sozialvertrag ist für Kant ebensowenig, wie er es für Rousseau war, eine historische Tatsache und „ist keineswegs als ein Faktum vorauszusetzen nötig (ja als ein solches gar nicht möglich) . . . sondern es ist eine blosse Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat", die vor allem in der Bedeutung als politisches Regulativ bestehen soll, als „der Probierstein der Rechtmässigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes", ob es möglich sei, „dass das ein Volk dazu zusammenstimme"[5]). In diesem so geschaffenen Staate wird erst die wahre Freiheit der Individuen verwirklicht. „Man kann nicht sagen", sagt Kant in der „Metaphysik der Sitten", „der . . . Mensch im Staate habe einen Teil seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, das ist in einem rechtlichen Zustande, unvermindert wieder zu finden; weil diese Ab-

---

1) „Denn eben die Entgegenwirkung der Neigungen, aus welchem das Böse entspringt, untereinander, verschafft der Vernunft ein freies Spiel, sie insgesamt zu unterjochen, und statt des Bösen, was sich selbst zerstört, das Gute, welches, wenn es einmal da ist, sich fernerhin von selbst erhält, herrschend zu machen". (VIII 312).

2) VIII 366. 3) a. a. O. 4) VIII 297.

5) a. a. O.

hängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt“[1]). Diese neugewonnene bürgerliche Freiheit ist nichts anderes als die „obeissance à la loi qu'on s'est prescrite“ des Rousseau. Kein äusserer Zwang beschränkt die Freiheit der Staatsbürger, weil diese sich das Recht selbst geben und „kein anderer Wille als der des gesamten Volkes (da Alle über Alle, mithin ein jeder über sich selbst beschliesst[2]), massgebend ist. Wenn Kant von einer „reinen a priori gesetzgebenden Vernunft“[3]) als Träger dieses gesetzgebenden Prinzips spricht, so ist dies nichts anderes als die in seine eigene Terminologie übersetzte volonté générale, die uns in der „Metaphysik der Sitten“ unter dem Namen einer „vereinigten a priori aus der Vernunft abstammenden Volkswillens“[4]) begegnet. Damit löst sich für Kant das Dilemma von Freiheit und Notwendigkeit, von Freiheit und rechtlichem Zwang. Die durch den Sozialkontrakt begründete Verfassung hebt nicht die individuelle Freiheit auf, sondern sichert sie. Sie beseitigt auch nicht den Antagonismus der Glieder der Gesellschaft, sondern determiniert die Freiheit so, dass „sie mit der Freiheit anderer bestehen könne“[5]). So findet erst in der unter der Rechtsordnung stehenden bürgerlichen Gesellschaft das sozialphilosophische Problem, die Möglichkeit einer Koexistenz freier Wesen, für Kant seine Lösung. Er definiert in diesem Sinne auch das Recht als die „Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, insofern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist“[6]). Mit dieser Formulierung erweist sich Kant völlig noch als ein Anhänger der Naturrechtsschule, indem seine Definition des Rechtes sich im Wesen nur auf die negative Abgrenzung der Freiheitssphären im Sinne des Vertragsprinzips beschränkt. Eine materielle Rechtsauffassung fehlt ihm noch vollkommen. Der formal-abstrakte Charakter seines Rechtsbegriffes liegt noch durchaus im Bereiche der Aufklärung.

Mit der Existenz des Staates ist aber auch die Voraussetzung gegeben, die durch antagonistische Wechselwirkung bestehende Gesellschaft zu einem „moralischen Ganzen“ umzugestalten, wobei das menschliche Verhalten nicht mehr vom äusseren Zwang bedingt wird, sondern dem freien Willen entspringt. Die Heternomie des äusseren Gesetzes schlägt um in die Autonomie der ethischen Selbstbestimmung und so wird

1) VI 316. 2) VIII 294. 3) VIII 290.
4) VI 338. 5) VIII 32. 6) VIII 289.

die sittliche Person Bürger des Staates und „Bürger des Reiches der Sitten“ zugleich. Nicht das blinde Naturgesetz bewegt nunmehr den Menschen, sondern die freigewollte sittliche Entscheidung. Der kategorische Imperativ wird zum Regulativ des sozialen Tuns und das menschliche Verhalten ist nunmehr die freie Tat der gesetzgebenden Vernunft.

Nicht der rechtlich-bürgerliche Zustand ist also das Endziel der sozialen Entwicklung, denn in diesem wird ja der Mensch in seinem Verhalten nur von aussen motiviert, sondern — nach einem Ausdruck Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ — der ethisch-bürgerliche Zustand, in dem die Menschen unter „zwangsfreien, d. i. blossen Tugendgesetzen vereinigt sind“[1]). Dann fallen auch die letzten heteronomen Momente der öffentlichen Gewalt hinweg: jeder „ist sein eigener Richter, und es ist keine öffentliche machthabende Autorität da, die nach Gesetzen, was in vorkommenden Fällen eines jeden Pflicht sei, rechtskräftig bestimme und jene in allgemeine Ausübung bringe“[2]). Einen „ethischen Naturzustand“ nennt Kant diese Form der sittlichen sozialen Koexistenz, der sich innerhalb des schon bestehenden politischen Gemeinwesens verwirklichen lässt. Von einem „Naturzustand“ spricht er deswegen, weil ein jeder, wie im ursprünglichen Naturzustand sich selbst das Gesetz gibt. Diese im Grunde anarchistische Auflösung aller objektiven öffentlich-rechtlichen Normen im Moment der Innerlichkeit läßt sich unschwer als ein ausgesprochen pietistisches Element im Kantischen Denken charakterisieren. Das erhellt noch deutlicher aus unseren Ausführungen über die Kantische Ethik. Die Überwindung der äusseren Zwangsgesetze des Systems der Legalität durch „Tugendgesinnungen“ führt zu einem „System wohlgesinnter Menschen“[3]), einem „Ganzen aller Menschen“, einer „allgemeinen Republik nach Tugendgesetzen“. Hier ist nicht der Ort, näher auf diese Ausführungen einzugehen, die schliesslich im Begriffe der „Kirche“ als vollkommenste Gemeinschaft des „Systems wohlgesinnter Menschen“ ihren Abschluss finden. Wir verweisen auf die entsprechenden Ausführungen in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.“

Dieselbe Gesetzmässigkeit, welche die natürliche Gesellschaft zur bürgerlichen geführt hat, herrscht auch unter den einzelnen Staaten als solchen. Auch unter den Staatssubjekten besteht ein rechtlich ungeregelter natürlicher Zustand der Un-

1) VI 95 ff. 2) VIII 24. 3) a. a. O.

geselligkeit und des Krieges. Doch drängen auch hier die antagonistischen Gesetze zu dessen Aufhebung. Die dauernden Rüstungen und Kriege zwingen die Völker, einen Gleichgewichtszustand zwischen den einzelnen Staaten zu finden, sich eine weltbürgerliche Verfassung zu geben und in einen Völkerbund zu treten. Erst mit dieser rechtlichen Regelung der Beziehungen der einzelnen Staaten untereinander wird der bürgerliche Zustand der Gesellschaft vollendet. Daher heisst auch der siebente Satz der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte“: „Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmässigen äusseren Staatsverhältnisses abhängig, und kann ohne das letztere nicht aufgelöst werden“ [1]). Zu diesem allgemeinen bürgerlichen Zustande führt aber keine vernünftige Einsicht, sondern „der wechselseitige Eigennutz“. Im „ewigen Frieden“ erwähnt Kant diese Völker verbindenden realen Kräfte, die den Zwiespalt der Staaten immer mehr überbrücken: „Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann und der früher oder später sich jedes Volkes bemächtigt. Weil nämlich unter allen, der Staatsmacht untergeordneten Mächten (Mitteln) die Geldmacht wohl die zuverlässigste sein möchte, so sehen sich die Staaten (freilich wohl nicht eben durch die Triebfedern der Moralität) gedrungen, den edlen Frieden zu befördern. . .“ [2]). Es ist immerhin erstaunlich, wie nützlich und realistisch schon Kant die Triebkräfte des aufsteigenden Kapitalismus sah. Jede ideologische Begründung der Annäherung der Völker liegt ihm ferne, worauf es ihm ankommt, das sind die konkreten Mächte, die er als die Beweger alles Geschehens ansieht. Fast könnte man ihn als einen Vorläufer der materialistischen Geschichtsauffassung ansehen, nach der alle Geschichte durch ökonomisch-soziologische Faktoren bedingt ist, wenn diese kausal-deterministische Methode nicht den Gegenpol zur Methode der „Kausalität durch Freiheit“ im System der praktischen Vernunft darstellte.

Wenn wir nun zu einer Beurteilung der Kantischen Sozialphilosophie übergehen, so ergibt sich schon ein Gutteil der Kritik aus dem Aufzeigen der geistesgeschichtlichen Stellung seiner sozialphilosophischen Gedanken. Kant ist in seiner Gesellschaftsauffassung im Wesen bestimmt von der Aufklärung und dem Individualismus des Naturrechts. Die Gesellschaft ist für ihn nichts mehr als ein Konglomerat individueller Stre-

1) a. a. O. 2) VIII 368.

bungen, der Beziehungspunkt sozialer Abhängigkeiten und ein Resultat eines dem Einzelnen immanenten Assoziationstriebes. Daher ist die Gesellschaft keine selbständige Realität für ihn, sondern allein das Individuum, von dem sich alles soziale Leben ableiten lässt, wobei das Individuum der unfreie Triebmensch ist, den ihn beherrschenden Strebungen ausgeliefert, die ihn auch gegen seinen Willen zur Vergesellschaftung drängen. Dieses Triebwesen wird dem freien Vernunftsindividuum gegenübergestellt, das nicht durch die heterogenen Ursachen bestimmt wird, sondern in Freiheit mitwirkt an der Verwirklichung des „moralischen Ganzen" einer Vernunftgemeinschaft. So fügt denn Kant das Phänomen des Sozialen ein in den Dualismus seines Systems, in den Dualismus von Natur und Geist. Die „natürliche" Gesellschaft untersteht den kausalen Gesetzen der Aussenwelt, sie ist letzlich nur ein Teil der äusseren Natur. Die „geistige" Gesellschaft, repräsentiert durch das Reich der Sitten, sich herleitend aus der allen Menschen immanenten gesetzgebenden praktischen Vernunft, existiert im Bereiche der Freiheit, der autonomen menschlichen Bestimmung. Kant reisst also das soziale Sein in zwei selbständige Bereiche auseinander, die Ausdruck der Antithese von Freiheit und Notwendigkeit sind. Als homo phaenomenon steht der Mensch in der „natürlichen", der bürgerlichen Geschaft, als homo noumenon in der „geistigen" Gesellschaft, die ihren Ort im Bereiche des Übersinnlichen hat. Der Mensch ist also Bürger zweier Welten: einmal ist er Glied der intellegiblen Welt und frei, zugleich aber auch ein Glied im unerbittlichen Klausalnexus der Natur. So liegt im „Bürger" und somit in der ganzen Gesellschaft für Kant dieser Zwiespalt, der unüberbrückbar ist. Eine Kritik des Kantischen Gesellschaftsbegriffes müsste eigentlich beginnen mit der Kritik des Dualismus von Natur und Geist, von Freiheit und Notwendigkeit. In diesen metaphysischen Voraussetzungen wurzelt die Gegenüberstellung der beiden selbständigen Gesellschaftsbegriffe. Die Gesellschaft ist nun aber weder eine reine Naturerscheinung, ebensowenig sie als Repräsentant eines Vernunftgesetzes bezeichnet werden kann. Entsprechend der anthropologischen Struktur des Menschen, die ihn zugleich als Vernunft- und Triebwesen erscheinen lässt, ist das soziale Geschehen ein komplexes Geschehen, in dem einerseits notwendige, ökonomische Faktoren wirksam sind, zugleich aber jede Gesellschaft auch einem geistigen Prinzip unterstellt ist, das sich im Bereiche des Sozialen bestimmend auswirkt. Kurz: jede Gesellschaft hat ein Minimum von Ordnung nötig

und diese ist Ausdruck der natürlichen Vernunft des Menschen. Ein Zersprengen, eine Isolation dieses untrennbaren Ganzen der geistigen und — im weiteren Sinne — ökonomisch-kausalen Wirkweise ist unzulässig, weil unwirklich. Das geistige Prinzip in der Gesellschaft kann auch als soziales Formalprinzip bezeichnet werden, weil es der Träger aller sozialen, vor allem rechtlichen Form ist. Diesem ist das soziale Materialprinzip gegenüberzustellen, das Substrat einer jeden Gesellschaftsordnung, in dem sich diese allein realisieren kann. Nur die Einheit dieser beiden Prinzipien macht eine Gesellschaft im eigentlichen Sinne möglich. Die bürgerliche Gesellschaft ist aber für Kant nichts anderes, als ein Zweckverband von ursprünglich einander bekämpfenden Individuen, die auf Grund rationaler Überlegung sich einer Rechtsordnung unterstellen, wobei dieses öffentliche Recht selbst wieder seinen Ausgang nimmt von dem privatrechtlichen Begriff des Vertrages. Die naturrechtliche Konstruktion des Sozialvertrages ist das theoretische Hilfsmittel, das autarke Individuum mit der Idee des Staates zu verbinden. Über diese naturrechtlich-individualistischen Voraussetzungen ist Kant nie hinweggekommen und ebensowenig ist es ihm, wie wir noch nachzuweisen versuchen werden, in seiner Ethik gelungen, den abstrakten und individualistischen Gesellschaftsbegriff, der seinem System der praktischen Vernunft zu Grunde liegt, zu überwinden.

Doch ist wiederum anderseits anzuerkennen, dass Kant ein Moment der Soziologie in der bürgerlichen Gesellschaft gesehen hat: die soziale Gesetzmässigkeit. Doch seine Grenze liegt wiederum in seinem abstrakt-naturrechtlichen Standpunkt, in allen diesen Gesetzmässigkeiten die Auswirkung der menschlichen Natur zu sehen. Daher ist für ihn die Kausalität der Sozialgesetze der unter dem Erwerbsprinzip stehenden bürgerlichen Gesellschaft eine ewige, überhistorische und er erkannte nicht, dass diese Gesellschaftsform keine natürliche ist, sondern eine geschichtlich gewordene, in all ihrer historischen Bedingtheit und zeitlichen Begrenztheit. Kant sah nicht, dass die in dieser soziologischen Gestalt der Gesellschaft wirkenden Gesetze einer Kausalität gegensätzlicher Interessen ihren Grund haben in der Auflösung der mittelalterlichen Einheitskultur, ihrer autoritären und ökonomischen Bindungen, in der Befreiung des Individuums von allen universellen Beschränkungen und schliesslich in der Verabsolutierung eines Gesellschaftsfaktors: der Wirtschaft, die aus ihrer dienenden Stellung in der menschlichen Gesellschaft, Mittel materieller Bedürfnis-

befriedigung zu sein, losgelöst und verselbständigt wurde. Durch diese Autonomisierung des ökonomischen Faktors ist die Wirtschaft nicht nur aus ihrem ursprünglichen unteren Range in die Stufenordnung der Werte herausgelöst und unverhältnismässig erhöht worden, sondern sie hat zugleich auch eine Eigengesetzlichkeit angenommen, die ihr den Charakter einer eigenen unveränderlichen Scheinnatur gibt. Die Wirtschaft in ihrer dinglichen Struktur wird nicht mehr als Mittel der materiellen Bedürfnisbefriedigung angesehen, sondern nur als Anlass des Verwertungsstrebens. Das Interesse, der „Eigennutz" wird zum Motiv des Wirtschaftens, die Rentabilität die causa finalis. Eine Umkehrung der Gesetze einer echten Wirtschaftsordnung ist die Folge, die in ihrer neuen Gesetzlichkeit einen scheinmetaphysischen Charakter der „Natur" bekommt, die den Menschen beherrscht und ihn zum blossen „Funktionär" [1]) dieser Quasi-Natur herabwürdigt. Eine völlige Perversion der menschlichen Natur tritt ein, denn während es beim natürlichen Menschen eine Hierarchie von vegetativem, sensitivem und intellektualem Wesen gibt und dieser die Aussenwelt kraft seiner Vernunft beherrschen soll, ist im Bereiche dieser Scheinnatur einzig massgebend das Triebsystem des „pathologischen" Zustandes, um den Ausdruck Kants zu gebrauchen, dessen Gesetzen der Mensch ausgeliefert ist und welche die ganze Gesellschaft beherrschen und ihr inneres Gleichgewicht fast mechanisch regulieren „so wie ein Automat sich selbst erhalten kann" [2]). Ein eigener Naturbegriff liegt der ganzen Kantischen wie auch schon der ganzen naturrechtlichen Sozialphilosophie zu Grunde. Die Natur ist ein Kosmos der Eigengesetzlichkeit der in seine Einheit der Kausalität alles einbezieht und zu deren Funktion macht. Der deistische Weltbegriff, auf den wir bei Smith hingewiesen haben, steht im Hintergrunde dieser eigengesetzlichen Natur, eine Welt, in die Gott einmal sein Gesetz gelegt hat und sich nun fortan selbst erhält. Es ist „die grosse Künstlerin Natur" sagt Kant im „Ewigen Frieden", „aus deren mechanischem Laufe sichtbarlich Zweckmässigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menschen selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen, und darum, gleich als Nötigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns unbekannten Ursache, Schicksal, bei Erwägung aber ihrer Zweckmässigkeit im Laufe der Welt, als tiefliegende Weisheit einer höheren,

---

1) Siehe Dr. Eschweiler: Die Herkunft des industriellen Menschen. „Hochland" Juli 1924/25.

2) VIII 25.

auf den objektiven Endzweck des menschlichen Geschlechtes gerichteten und diesen Wettlauf prädeterminierenden Ursache, Vorsehung genannt wird . . .“[1]) Doch ist die Vorsehung bei Kant kein göttlicher teleologischer Plan, keine Prädestination des Geschehens, sondern ein a posteriori im Resultat der Entwicklung aufzuweisendes Ergebnis, eine methodologische Beurteilungsart[2]).

Für Kant wird aber dieser weise Zweck in der Gesellschaft, die Naturabsicht nur bei einem freien Spiel der sozialen Kräfte erreicht. Ebenso wie schon Smith, tritt auch Kant entschieden für die völlige Freiheit aller Glieder der Gesellschaft ein. Auch im Staate und unter der Rechtsordnung muss den individuellen Kräften freier Spielraum gewährt werden, weil dieser Wettbewerb allein den Ansporn zu stetigem Fortschritt gibt. Deshalb tritt auch Kant für völlige Liberalität in Staat und Gesellschaft ein, denn „wenn man den Bürger hindert, seine Wohlfahrt auf alle ihm selbst beliebige Art, die nur mit der Freiheit anderer zusammen bestehen kann, zu suchen, so kennt man die Lebhaftigkeit des durchgängigen Betriebes, und hiermit wiederum die Kräfte des Ganzen. Daher wird die persönliche Einschränkung in seinem Tun und Lassen immer mehr aufgehoben . . .“[3]) Der Staat hat keine andere Aufgabe, als die, den „rechtlichen Zustand zu sichern, die Freiheitssphären der Bürger gegeneinander abzugrenzen.“ Die Idee des Wohlfahrtsstaates lehnt Kant daher ab und alle die Aufgaben, die über den Bereich des formalen Rechtes hinausgehen, also alle materialen Zwecke, die sich aus dem Bestreben nach der Förderung der Glückseligkeit der Bürger ergeben. Deshalb hat das Staatsoberhaupt nicht die Aufgabe,

---

1) VIII 360.

2) Siehe „Kritik der Urteilskraft“ § 68. Man spricht, meint da Kant, „in der Teleologie zwar von der Natur, als ob die Zweckmässigkeit in ihr absichtlich sei, aber doch zugleich so, dass man der Natur d. i. der Materie, diese Absicht beilegt, wodurch man (weil hierüber kein Missverständnis stattfinden kann, indem von selbst schon keiner einem leblosen Stoffe Absicht in eigentlicher Bedeutung des Wortes beilegen wird) anzeigen will, dass dieses Wort hier nur ein Prinzip der reflektierenden, nicht der bestimmenden Urteilskraft bedeute und also keinen besonderen Grund der Kausalität einführen soll, sondern auch nur zum Gebrauche der Vernunft eine andere Art der Nachforschung, als die nach mechanischen Gesetzen ist, hinzufüge, um die Unzulänglichkeit der letzteren, selbst zur empirischen Aufsuchung aller besonderen Gesetze der Natur, zu ergänzen.“

3) VIII 28.

diese Wohlfahrt anzustreben, sondern einzig den staatlichen Zustand aufrechtzuerhalten und dafür Sorge zu tragen, dass das Volk „als gemeines Wesen existiere“.[1]) Genau so wie Kant in seiner Ethik materiale Bestimmungsgründe des sittlichen Verhaltens ablehnt, ebenso spricht er in seiner Lehre vom Staate diesem materiale Zwecke ab. Die regulative Idee des Staatsvertrages ist das formale apriorische Richtmass für die Rechtmässigkeit eines Gesetzes, ebenso wie der kategorische Imperativ das Richtmass für sittliches Verhalten ist. „Die politischen Maximen müssen nicht von der aus ihrer Befolgung zu erwartenden Wohlfahrt und Glückseligkeit eines jeden Staates, also nicht vom Zwecke, den sich ein jeder derselben zum Gegenstande macht (vom Wollen), als dem obersten (aber empirischen) Prinzip der Staatsweisheit, sondern von dem reinen Begriff der Rechtspflicht (vom Sollen, dessen Prinzip a priori durch reine Vernunft gegeben ist) ausgehen, die physischen Folgen daraus mögen auch sein, welche sie wollen.“[2]) Auf diese Weise ordnet Kant seine Lehre vom Staatszweck ein in sein System der reinen und praktischen Vernunft.

Dieser konsequente Individualismus und Liberalismus lässt natürlich Kant gegenüber der Institution der Stände nur eine ablehnende Stellung einnehmen. Der Stand beschränkt nicht nur die Freiheit der Individuen, er widerspricht auch der Idee der Gleichheit. „Da nun Geburt keine Tat desjenigen ist, der geboren wird . . ., so kann es kein anderes Vorrecht eines Gliedes des gemeinen Wesens . . . vor dem andern geben.“[3]) Aber als ahnte er schon die Konsequenzen dieser kausalbedingten, atomisierten Gesellschaft, die zwar von einer formalen Rechtsgleichheit getragen wird, aber doch bewegt wird von den antagonistischen Gesetzen konkreter Kräfte, die zu einer Machtverschiebung, einer realen Ungleichheit führen müssen, spricht er in der „Kritik der Urteilskraft“ von einem „Stande des Druckes, saurer Arbeit und wenig Genusses“, „auf welche Klasse sich dann doch manches von der Kultur der höheren nach und nach verbreitet“, von der grössten Zahl unter den Menschen, welche „die Notwendigkeit des Lebens gleichsam mechanisch, ohne dazu besonders Kunst zu bedürfen, zur Gemächlichkeit und Musse anderer besorgt.“ Meinte er schon diese erschütternde Ausgeburt der „freien Kräfte“ in der bürgerlichen Gesellschaft, das Proletariat? Wie eine dunkle

---

1) VIII 299. 2) VIII 379. 3) VIII 293.

Prophezeiung heisst es dann weiter: „Die Plagen aber wachsen im Fortschritt derselben (der Kultur) . . . auf beiden Seiten gleich mächtig, auf der einen durch fremde Gewalttätigkeit, auf der andern durch innere Ungenügsamkeit . . .“ Sah er schon das Resultat des aus dem „Widerstreit“ der einzelnen sich ergebenden Fortschritts, das Ergebnis der antagonistischen Freiheit?

3. Der Sozialcharakter der Kantischen Ethik.

Die Gesellschaft ist bei Kant, wie wir gesehen haben, eine Erscheinung im Bereiche der naturgesetzlichen Welt, der Sinnenwelt, in der lediglich die „pathologischen“ Gesetze der Begierden und Neigungen herrschen, die „Heteronomie“ der Natur massgebend ist. Demgegenüber bekommt die Ethik ihren spezifischen Charakter durch den Begriff der Freiheit. Diese macht erst wahrhaft sittliches Handeln aus und ist die conditio sine qua non im ethischen Verhalten. Freiheit des Willens ist die Unabhängigkeit von fremden, den Menschen bestimmenden Ursachen, sie ist, positiv ausgedrückt „Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein.“ [1]) Der Kantische Freiheitsbegriff ist im hohen Masse von Rousseau bestimmt. Was Rousseau im Zusammenhange mit seiner Staats- und Soziallehre ausführt, das finden wir, ausgedrückt in Kantischer Terminologie im System der praktischen Vernunft. Im Mittelpunkt des „Contract social“ steht eine Vereinigung von Menschen, die, wenn auch vereint, ihre Freiheit nicht aufgegeben haben, „chacun, s'unissant à tous, n'obeisse qu'à lui même . . .“ [2]) Die volonté générale ist die Trägerin der sich selbst bestimmenden Einzelwillen, ist bestimmendes autoritatives Gesetz und hebt doch nicht die Freiheit der einzelnen auf, sondern drückt sie vielmehr aus. Bei unserer Darstellung der Rousseauschen Soziallehre haben wir dieses Moment der Freiheit der Selbstbestimmung sowie der Identität des allgemeinen Willens und Individualwillens betont. Kant hat diese Rousseauschen Gedankengänge aus dem Gebiete der Staatsphilosophie hinausgehoben und, wie Metzger sich ausdrückt, „den Vernunftstaat des Genfers zu einem ‚corpus mysticum der vernünftigen Wesen' zu einem mundus intellegibilis indealisiert und fast metaphysisiert, und damit . . . die volonté générale zu einem Ding an sich gemacht.“ [3]) Im

1) IV 447. 2) a. a. O. L. I. ch. 6.
3) W. Metzger: Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus. Heidelberg 1917, S. 59.

kategorischen Imperativ wird diese Koexistenz autonomer Wesen verwirklicht, indem der Charakter dieser Autonomie bestimmt wird durch die Intention auf das ganze sittliche Gemeinwesen, dadurch, dass der Mensch zwar „nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen“ [1]) ist. Die Rousseausche „liberté civile“, welche den Menschen erst zum Herrn über sich selbst, seine Triebe und Instinkte macht und für Rousseau identisch ist mit der „liberté morale“ [2]), ist für Kant nichts anderes als die sittliche Autonomie. In dieser erst wurzelt das ganze System der praktischen Vernunft und in ihr haben wir das Kriterium des Sittlichen überhaupt. Schon in seiner Sozialphilosophie spielt diese Entwicklung zur freien Selbstbestimmung eine grosse Rolle, indem der Fortschritt die Menschen immer mehr aus der sittlich indifferenten Kausalbedingtheit herausführt zu einem Zustand der Moralität, in dem der Mensch erst ethische Entscheidungen auf Grund seiner erworbenen Freiheit überhaupt erst fällen kann und nicht mehr Objekt sondern Subjekt des sozialen Geschehens ist. Als bewusster Träger geschichtlichen Handelns verfährt der Mensch wie ein „vernünftiger Weltbürger“ nach einem „verabredeten Plan im Ganzen“. [3]) Dann aber erst, in diesem Endzustande, reicht diese Vernunftgesellschaft in den mundus intellegibilis der praktischen Vernunft herein.

Die Ethik Kants hat ihren Ausgangspunkt in dem Dualismus von Erscheinung und „Ding an sich“. Die Naturnotwendigkeit ist ein Korrelat des handelnden Subjekts als Erscheinung und als solche hat es die Bestimmungsgründe seiner Handlung nicht mehr in seiner Gewalt [4]), aber dasselbe Subjekt ist „sich anderseits seiner als Dinges an sich selbst bewusst“ und beherrscht die Wirklichkeit, indem es keinem andern Gesetze gehorcht, als dem, welches es sich selbst durch seine Vernunft gegeben hat. In dieser sittlichen Selbstbestimmung besiegt der Mensch den Zwang der Erscheinungswelt; das moralische Bewusstsein entscheidet darüber, ob es ein empirisches Geschehen gelten lassen will oder nicht. Nach welchen Prinzipien gewinnen wir nun ethische Normen für unser Verhalten, welches ist das Kriterium einer möglichen sittlichen Geltung? Hier antwortet Kant, dass diese Prinzipien sittlichen Verhaltens nur aus dem reinen, dem Subjekte immanenten apriorischen Sittengesetze gewonnen werden können. Dieses fordernde Gesetz entspringt dem reinen Willen, d. h.

---

1) IV 432. 2) Contrat social l. I. ch. 8.
3) VIII 17. 4) V 97.

der Willensintention, die nicht auf Erlangung eines Erfolges gerichtet ist und damit die Person in ihrem Verhalten abhängig macht von einem „heteronomen“ Zwecke, sondern selbst Ausdruck eines allgemeinen Gesetzes ist, jederzeit so zu handeln, als ob die Maximen meiner Handlung durch meinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte. Dieser Grundsatz der Allgemeinheit ist der Prüfstein der Sittlichkeit, denn erst die Möglichkeit einer allgemeinen Geltung gibt einer Maxime den Notwendigkeitscharakter des Sollens, der aber nur der „gesetzgebenden Form“ als solchen anhaftet, nie aber dem Objekte des Willens, da jedes Objekt, das den Willen in seinem Verhalten bestimmt, notwendig ein empirischer Bestimmungsgrund ist, der die sittliche Freiheit, d. i. die Unabhängigkeit von fremden, sie bestimmenden Ursachen aufhebt. Aber ebensowenig als ein reales Objekt zureichender Grund sein kann für das Kriterium der Sittlichkeit, ebensowenig kann es ein konkretes moralisches Subjekt sein. Träger des sittlichen Verhaltens ist nicht die empirische Person, sondern der Einzelwille, der in seinem Handeln und seiner autonomen Gesetzgebung Repräsentant des reinen Sittengesetzes ist. Nicht die individuelle Person ist daher eigentlich Träger dieses Sittengesetzes, sondern nur die das moralische Gesetz repräsentierende Persönlichkeit, das „vernünftige Wesen überhaupt“ [1]). Unbedingte Geltung hat allein das apriorische Sittengesetz und es hat absoluten Primat über jede sittliche Wertung. Alle Werte müssen erst an der „Idee, die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft“ [2]), gemessen werden, bevor ihnen das Prädikat des Sittlichen zugeschrieben werden kann. Selbst der Heilige, der Apostel des Evangeliums, ja der höchste Gott selbst „muss zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt“ [3]). Es gibt keine Belehrung, keine Nachahmung und keine Nachfolge als moralischen Bestimmungsgrund, es gibt nur das Tribunal des autonomen Sittengesetzes, dem der ganze Kosmos unterstellt ist, das allein entscheidet, richtet und für gut befindet. Dieser Primat des Sittengesetzes bedeutet aber zugleich den Primat des Moralischen über alle anderen Werte. Daher auch seine ausgesprochen moralische Auffassung vom Wesen der Religion, die für ihn „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“ ist, die aber nicht Gebote eines fremden Willens sind, sondern „Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst“ [4]).

1) IV 408. 2) IV 409. 3) IV 408. 4) V 129.

Das Sittengesetz gibt dem Willen eine analoge Gesetzlichkeit, wie sie im Bereiche der Erscheinungswelt herrschend ist, nur dass der freie Wille handelt nach einer „Kausalität mit Freiheit“ [1]). Sinnliche und übersinnliche Natur haben jede ihre eigene Gesetzlichkeit. Das moralische Gesetz aber unterscheidet sich von dem sinnlichen Naturgesetz dadurch, dass es das Gesetz des autonomen Willens ist, der sich selbst bestimmt, sein eigener Gesetzgeber ist. Die Autonomie macht erst das Sittengesetz aus, d. h. die von allen empirischen Bedingungen unabhängige Selbstbestimmung der reinen praktischen Vernunft. Das Prinzip der autonomen Gesetzgebung nennt Kant den kategorischen Imperativ und dieser lautet: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde. Der kategorische Imperativ ist also nichts anderes als ein heuristisches Prinzip, das dem Menschen anzeigen soll, ob eine Handlung sittlich möglich ist oder nicht, wobei die ethischen Normen ein Produkt der sittlichen Person selbst sind. Doch wenn auch der Träger der sittlichen Wertung, der moralischen Gesetzgebung das Einzelsubjekt ist, so erhebt trotzdem eine jede Maxime des kategorischen Imperativs den Anspruch auf Allgemeinheit. Dabei ist der Charakter dieses „Allgemeinen“ bei Kant nicht eindeutig, denn einmal hat es den Sinn der allgemeinen Gültigkeit, also einen rein logischen Sinn und das andere Mal die soziale Bedeutung des Zusammenhanges mit dem Menschheitsganzen, der Gattung. Metzger[2]) hat mit Recht auf diese zwei „logischen Schichtungen“ in der Kantischen Ethik hingewiesen. Er unterscheidet erstens als das formale Moment das logische Prinzip der Allgemeinheit, der Rationalität und Gesetzlichkeit, die durch den kategorischen Imperativ das Einzelsubjekt als Glied einer allgemeinen Gesetzgebung erscheinen lässt, indem der Wille „durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne“ [3]) und als zweites materiales Moment „das teleologische Prinzip der Menschheit“, kraft dessen der Mensch „Zweck an sich selbst“ ist und nicht blosses Mittel, nicht Ding, sondern Person. Die sittliche Person selbst aber ist ein Glied des „Reiches der Sitten“, eines eigenen mundus intellegibilis, der getragen wird von den Prinzipien der praktischen Vernunft und alle Personen umfasst, soweit sie dessen gesetzgebende Glieder sind, die auf Grund ihrer autonomen

1) V 55. 2) Metzger S. 50 ff. 3) IV 434.

Sittlichkeit mitwirken an der Realisierung der allgemeinen Gesetzgebung. Daher definiert auch Kant das „Reich“ als die „systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze“ [1]). So erhält durch den kategorischen Imperativ das Einzelwollen seinen sittlichen Charakter durch die Beziehung auf ein allgemeines Wollen, das Wollen der menschlichen Gattung. Das sittliche Individuum wird auf diese Weise in einen Gesamtzusammenhang gestellt mit der menschlichen Gattung, es handelt nicht mehr aus seiner Isolation heraus, sondern stets im Hinblick auf die Menschheit, die soziale Gesamtheit. Das Einzelbewusstsein ist so von vornherein in seinem Verhalten gebunden durch diese Intention auf die Gesellschaft, in die es sich mit seinem sittlichen Handeln einordnen muss. Das Rousseau'sche Prinzip begegnet uns auch hier: der Individualwille muss sich dem Allgemeinwillen unterordnen, mit ihm zu einer „systematischen Verbindung“ kommen, Glied des Reiches der Sitten werden. Der kategorische Imperativ ist so nicht nur Norm für das einzelne Individuum, sondern zugleich ein soziales Regulativ, das eine jede Person verantwortlich macht für das Leben der Gattung. Alles menschliche Tun muss, soweit es als sittlich gelten will, im Zusammenhange mit der Gesamtheit geschehen. Der Individualwille findet seine Normierung und Geltung einzig aus der Möglichkeit, dass das vereinzelte Wollen auch allgemeines Wollen sein kann. Damit wird dem sittlichen Verhalten jeder egozentrische Charakter genommen, indem das Einzelwollen alle andern Willenssubjekte umfasst. Jeder Zwiespalt zwischen Individual- und Kollektivwille bezw. allgemeinem Willen ist von vornherein vermieden, indem zwischen beiden ein geordnetes Verhältnis besteht, da ja schon in der sittlichen Willensentscheidung von vornherein die „eigene“ Gesetzgebung doch zugleich die allgemeine ist.

Bei der Untersuchung des Sozialcharakters der Kantischen Ethik muss auch näher eingegangen werden auf den Begriff der sittlichen Person. Person ist der vom Mechanismus der Natur freie und unabhängige, lediglich den von seiner eigenen Vernunft gegebenen praktischen Gesetzen gehorchende sittliche Mensch [2]). Die Freiheit des Menschen aber besteht darin, „als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze“ [3]) sein zu können. Diese freie Vernunftnatur unterscheidet den Menschen von der Sache. „Der Mensch und

1) IV 433. 2) V 87 ff. 3) IV 428.

überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloss als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen sowohl auf sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden“ [1]). Als sittlicher Selbstzweck ist der Mensch Person, ein unbedingter absoluter Wert, ein Träger der intelligiblen Ordnung. Daher muss die Person als solche immer geachtet werden und vor ihr, als Repräsentantin der Vernunftordnung hat jeder fremde Anspruch seine Grenzen. Der kategorische Imperativ muss also im Hinblick auf den sittlichen Freiheitscharakter der Person lauten: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst“ [2]). In der Natur des Menschen als Selbstzweck wurzelt das unverbrüchliche Recht des Menschen auf Achtung, auf die Wahrung seiner Freiheit. In diesem Rechte hat jeder Geltungsanspruch von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft seine Grenze. Keine grössere Entwürdigung des Menschen kann es für Kant geben, als seine Degradierung zum blossen Mittel, indem er wie eine Sache behandelt wird, über die man nach eigenem Ermessen disponieren kann. Diese Kantischen Prinzipien haben nicht nur eine rein ethische Bedeutung, sondern auch eine sozialpolitische, denn der Mensch darf nie blosses Objekt des wirtschaftlichen Handeln sein, sondern muss stets der höchste Wert sein, dem alle andern Werte unterstellt sind. Nichts widerspricht der Menschenwürde so sehr, als seine bedingungslose Einfügung in den Wirtschaftsprozess, in dem der Mensch nicht mehr als Mensch, sondern als ökonomischer Faktor „Arbeitskraft“ gesehen wird, der marktgängige Ware ist, wie alle anderen Waren auch.

Ebenso wie der einzelne Mensch ist aber auch die ganze Menschheit „Zweck an sich selbst“, an dessen Beförderung alle mitwirken müssen. Dieses „Prinzip der Menschheit“ ist aber allen individuellen Zwecken übergeordnet und ist „die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen“ [3]). Die Idee der Menschheit ist also das oberste Regulativ der ganzen Kantischen Ethik, in ihr liegt der letzte Zweck, dem letztlich alle Individualzwecke unter- und eingeordnet sind. Daher darf auch das individuelle sittliche Handeln dieser Idee

---

1) a. a. O. 2) IV 429. 3) IV 430.

des Gattungsganzen nicht widerstreiten, sie muss mit ihr zusammenstimmen. Die „oberste Bedingung der Zusammenstimmung“ des Individualwillens mit den Zwecken der Menschheit ist „die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens“ [1]). Damit wird der Gegensatz zwischen dem individuellen Wollen und dem Gattungszweck aufgehoben, denn in seinem sittlichen Handeln verwirklicht der einzelne zugleich die allgemeinen Zwecke, indem er zwar sich selbst das Gesetz gibt, dem er sich unterwirft, das aber zugleich eo ipso allgemeines Gesetz ist. Diese Zusammenstimmung der individuellen Zwecke mit dem allgemeinen Zweck führt die Individuen zu einer „systematischen Verbindung“ unter dem allgemein gesetzgebenden Willen, der sie zu einem „Ganzen aller Zwecke“ verbindet, einem „Reich der Zwecke“, dem jedes Vernunftwesen als Glied angehört.

Die Lehre Kants vom Selbstzweck der menschlichen Persönlichkeit gibt seiner Ethik einen eigenen sozialen Einschlag, gerade durch die Betonung des absoluten Wertes der Person. Eine „Versachlichung“ des Menschen vernichtet seine sittliche Freiheit und damit seine Würde. Daher ist auch für Kant ein Primat der Wirtschaft über den Menschen unbedingt zu verwerfen. Der Mensch als Wirtschaftsmittel, als Ware ist nicht mehr Glied der intellegiblen Ordnung, sondern ein Teil der naturgesetzlichen Welt, die ihn zum Mittel verwendet für ihre eigene Zwecke. Das ist aber für Kant der „Fall“ des Menschen, wenn er seine Freiheit und damit seine Würde als Selbstzweck aufgibt und sich einer heterogenen Kausalität unterwirft. Wirtschaft soll daher nie Selbstzweck sein, sondern selbst stets Mittel für die menschlichen Zwecke. Ebenso ist es mit dem Staate. Eine Omnipotenz des Staates stimmt mit der gesetzgebenden Gliedschaft der freien Staatsbürger, die sich den von ihnen selbst gegebenen Gesetzen unterwerfen, nicht mehr überein und wird zur heteronomen Macht. Wir wundern uns daher nicht, wenn Kant in seiner politischen Auffassung durchaus liberal ist. Die regulative Idee des Sozialvertrages ist eben der „Probierstein der Rechtmässigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes“ [2]), ob ich diesem meine Zustimmung habe geben können.

Diese unbedingte Betonung des personalen Seins des Menschen ist aber zugleich eine Einschränkung des Geltungsstrebens des Individuums, das den Nächsten zu seinen eigenen

---

1) IV. 431. 2) VIII 297.

Zwecken gebrauchen will. Die Werthaftigkeit der Person als Selbstzweck ist das negative soziale Ordnungsprinzip in der Kantischen Ethik, indem das Streben des einzelnen seine Grenze findet an der Würde des andern, während der kategorische Imperativ das positive ist. Beide Regulative sollen eine Gemeinschaft begründen, welche die Freiheit und Selbstverantwortung eines jeden vereint mit dem Gedanken einer die Individuen normierenden Ganzheit. Weder das „isolierende", egozenterische Sozialprinzip darf das herrschende sein, noch das kollektivistische der Gesellschaft, welches sich über die Rechte des Individuums hinwegsetzen will. Autonomie und „allgemeine Gesetzgebung" sind in einem vereinigt. Der Grundzug der ganzen Kantischen Ethik ist es, eine Synthese zu schaffen zwischen Individual- und Sozialprinzip, die Gemeinschaft vom Individuum aus zu begründen und auf diese Weise Individualethik und Sozialethik zu vereinigen.

Es fragt sich ob dies Kant gelungen ist. Vielfach wird geradezu von einer Sozialethik Kants gesprochen, so besonders von Gertrud Bäumer, Karl Vorländer u. a. Dem können wir aber keineswegs beistimmen. Was zu einer Sozialethik vor allem gehört, das ist ihr materialer Gegenstand, die konkrete Gesellschaft. Wir fragen uns: liegt dieser Gegenstand der realen Gemeinschaft den sozialethischen Prinzipien Kants — wenn man von solchen sprechen will — zu Grunde? Diese Frage muss entschieden verneint werden, denn ebensowenig wie in seinem System der praktischen Vernunft ein materialer Gegenstand zureichender Grund sein kann für sittliches Handeln, vielmehr allein die formale Willensbildung, ebensowenig existiert für Kants soziale Grundsätze eine reale Menschengemeinschaft. Das Vorhandensein einer solchen würde schon dem I. Lehrsatz der Kritik der praktischen Vernunft direkt widersprechen: „Alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben" [1]). Daher genügt eine rein formale Gesetzesethik nicht zur Begründung einer Sozialethik, die es mit einem so materialen Werte zu tun hat, wie es die menschliche Gesellschaft ist und was Dyroff [2]) in seiner Schrift „Religion und Moral" vom kategorischen Imperativ sagt, dass seine Abstraktheit gerade das vermissen lässt, was zu einer lebendigen konkreten Ethik gehört, das Mate-

1) V 21.
2) A. Dyroff: Religion und Moral. Berlin 1925, S. 26.

riale, das kann man besonders im Hinblick auf eine mögliche Sozialethik sagen. Die Gattung ist aber für Kant gar kein konkreter Gegenstand, kein Realobjekt, sondern nichts mehr als ein logischer Begriff, ein Formalobjekt, das ein Regulativ sein soll in dem Ablauf der Willensbildung, indem sie das Individuum veranlassen soll, so zu handeln als ob es im Gesamtzusammenhange mit der ganzen Gattung stehen würde, als ob man nicht als isoliertes Individuum sittliche Entscheidungen fällen würde, sondern als Glied einer Gemeinschaft. Wie sieht aber diese Gemeinschaft aus? Kant spricht von einem „Reich der Zwecke", das gebildet wird durch das sittliche Verhalten des Individuums und durch die Maximen seines Willens, die zugleich allgemein gesetzgebend sind. Der Zusammenhang dieser Vereinigung wird also durch die spezifische Qualität des Individualwillens geschaffen, zugleich allgemein gesetzgebend zu sein. Es ist also keine konkrete Menschengemeinschaft, die aus dem Sittengesetz resultiert, sondern lediglich eine aus dem Vernunftgesetz sich realisierende „systematische Verbindung", ein Ausdruck Kants, der wohl am treffendsten das Wesen dieser Vereinigung charakterisiert. Wir sehen, dass Kant an keinem Punkte über eine formallogische Betrachtungsweise hinaus kommt, vielmehr stets im Bereiche des Rational-Abstrakten verbleibt.

Mit Recht nennt daher E. Lask [1]) Kant einen abstrakten Individualisten der Aufklärung. Die Gattung ist für Kant ein abstrakter Begriff, der seinen Totalitätscharakter nicht aus der Existenz eines realen Ganzen gewinnt, sondern aus der allgemeinen, allen Menschen immanenten gleichen Vernunft. „Menschheit" bedeutet, wie Lask sich ausdrückt, bei ihm nicht die konkrete Menschengemeinschaft, sondern den abstrakten Menschenwert. Nicht dass wir Glieder, sondern dass wir Repräsentanten der Menschheit seien, fordert der kategorische Imperativ [2]). Kant sieht gerade im Sittengesetz von jeder konkreten Form der Gemeinschaft ab, die nur eine Gemeinschaft „überhaupt" für ihn ist und beschränkt sich auf eine bloss formale Inbeziehungsetzung von Individuum und Kollektivum, wobei die Gesellschaft für die sittliche Einzelperson nur eine normierende Bedeutung hat. Die Gattung ist für Kant letzlich eine Idee, ein reiner apriorischer Vernunftbegriff, unter den die einzelnen Vernunftpersonen einbegriffen werden und sehr richtig nennt Lask diese Beziehung

1) E. Lask: Fichtes Idealismus und die Geschichte 1902, S. 5.
2) a. a. O. S. 247 ff.

des Individuums zur Gattungsidee keine Eingliederung in eine Totalität, sondern eine „Subsumtion unter einen Allgemeinbegriff". Dieser rein logisch-formale Gattungsbegriff der Kantischen Ethik gibt der Gemeinschaft keinen originären Wert, sondern leitet den Gemeinschaftswert aus dem Individualwert ab. Letzte Realität ist und bleibt das Individuum; aus seiner autonomen Position leiten sich alle andern Werte ab. Lask hat für diese Gesellschaftsauffassung den passenden Begriff des „abstrakten Universalismus" geprägt, der die Unkonkretheit und nur logische Form der sozialen Ganzheit am besten ausdrückt. Was sich hinter diesem dürftigen Universalismus verbirgt, ist ein rationaler Individualismus, der, ohne seine individualistische Position aufgeben zu wollen, den Einzelnen in einen sozialen Gesamtzusammenhang stellen will. Die Kritik Fichtes an der individualistischen Sozialphilosophie lässt sich wohl auch auf Kant anwenden: „Die Gattung, gerade das einzige, was da wahrhaft existiert, verwandelt sich ihm in eine blosse leere Abstraktion, die da nicht existiere, ausser in dem durch die Kraft irgendeines Individuums künstlich gemachten Begriff dieses Individuums; und es hat gar kein anderes Ganzes, und ist kein anderes zu denken fähig, ausser ein aus Teilen zusammengestückeltes, keineswegs aber in sich gerundetes organisches Ganze" [1]).

Betrachten wir aber die Stellung des Individuums im System der praktischen Vernunft, dann sehen wir doch anderseits, dass seine Bedeutung und Wertung nicht so hoch und einzigartig ist, wie wir eigentlich annehmen müssten. Das ergibt sich schon aus dem Begriffe der Person. Diese ist nämlich faktisch keine einmalige, individuelle, konkrete Wirklichkeit, sondern selbst ein blosses Abstraktum. Die Person charakterisiert nämlich im Wesen die Tatsache, „eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen" [2]) zu gehorchen, also Ausdruck des Vernunftgesetzes zu sein. Ihre Eigenart erschöpft sich daher in der Tatsache, dieses Vernunftgesetz zu realisieren, sein Exekutor zu sein, als Glied dieser höheren Gesetzlichkeit zugleich ihre Funktion auszuüben. Diese rein funktionale Bedeutung der Person bei Kant hat aber keineswegs personale im eigentlichen Sinne, d. h. individuelle konkrete Merkmale, sie ist im Grunde, wie sich Scheler in seiner Kritik des Kantischen Personbegriffes ausdrückt, gar nichts anderes „als das jeweilige logische Subjekt einer vernünftigen, d. h. jenen idealen Gesetzen folgende

1) Fichte WW VII 26. 2) V. 87.

Aktbetätigung“[1]). Es ist also eine Aktionsweise der Einzelperson, die ihr gerade nicht allein zukommt, sondern allen Menschen zugleich. Damit wird ihr aber jeden wahren Individualitätscharakter genommen, denn die Tätigkeit der Kantischen Person besteht lediglich darin, formalen Vernunftgesetzen, die allgemeine Geltung haben, zu gehorchen. Damit wird aber das Individuum dazu degradiert, Funktionär eines transcendenten Vernunftgesetzes zu sein und es kommt dabei im Sinne des Kantischen Formalismus nicht auf das an, was im sittlichen Handeln verwirklicht wird, sondern auf das wie der Willensbildung. Diese funktionale Bedeutung der Person widerspricht aber geradezu einer wahren Autonomie, indem ihr dadurch jede freie Willensentscheidung genommen wird[2]). So ist also bei Kant nicht nur die Gattung ein blosses Abstraktum, sondern auch das Individuum, das einer formalen Vernunftkausalität unterstellt ist.

III. Die Sozialphilosophie Fichtes und ihr Gesellschaftsbegriff.

1. Die Voraussetzungen der Fichteschen Sozialtheorie.

Fichte fühlt sich als konsequenter Vollender und Nachfolger des Kantischen Systems und glaubte die Gedanken seines Lehrers zu Ende gedacht zu haben, wenn er die letzten realistischen Reste seiner Philosophie beseitigt hat. Das „Ding an sich“, dieses letzte realistische Substrat wird durch Fichte aufgelöst in die reine Aktivität des „Ich an sich“[3]) das Bewusstsein wird für durchaus unabhängig von den Aussendingen erklärt, indem es seinen Bestimmungsgrund in sich allein hat. Im Ich fällt Subjekt und Objekt zusammen, das Ich ist sich selbst Gegenstand und die Welt ist sein Produkt. Es produziert die Welt aus sich heraus, sie ist seine ureigene Schöpfung, aus ihm selbst stammt Materie und Form der Erkenntnis. Das reine Ich ist nicht einmal Handelndes, sondern Handeln, es ist ein in seiner Tätigkeit für sich Seiendes und kann nur durch sich selbst begriffen werden. Diesem Handeln des

---

1) M. Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik 19 . . S. 384 ff.

2) Siehe die Kritik des Kantischen Freiheitsbegriffes bei N. Hartmann: Ethik 1926, S. 90 ff.

3) I 426 ff., III 1 ff.

reinen Ich liegt aber kein Substrat zugrunde, da jeder Gegenstand selbst wieder ein Produkt dieser Tätigkeit in dem Prozess des Selbstbewusstseins ist. In der aktivistischen Philosophie Fichtes wird auf diese Weise der Funktionsbegriff zum Zentralbegriff seines ganzen Systems [1]). Das reine Ich ist aber für Fichte nicht das empirische Ich, sondern eine von dem letzteren sich streng unterscheidende eigene, absolute Potenz. Dieses metaphysierte Ich hat keine Beziehung mehr zum Real-Ich, es wird ein eigenes ens per se, mit eigener logischer Gesetzlichkeit seines Denkens und Handelns. Der letzte Rest einer inhaltlich-realen Bestimmtheit, der dem Kantischen Personbegriff noch anhaftete, schwindet vollkommen. Der Fichtesche Ichbegriff hat keine konkrete Beziehung mehr zum individuellen Ich der Wirklichkeit. Seine „Reinheit" wird vielmehr konstituiert gerade durch das Absehen von allen „empirischen" Bestimmungen der konkreten Person. Das reine Ich emanzipiert sich vom realen Ich und wird zu einem eigenen Sein umgestaltet. Jegliche Kantische Problematik wird aufgelöst in dem Monismus der reinen Aktualität. Denken ist Akt, Tun, kurz ein Prozess. „Der Charakter der Vernünftigkeit besteht darin, dass das Handelnde und Behandelte eins sei und eben dasselbe" [2]), Vernunft ist „Ichheit" schlechthin und nur im Akte ist sie wirklich. „Das Ich aber selbst ist nichts anderes, als ein Handeln auf sich selbst" [3]).

Fichte knüpft in seiner Wissenschaftslehre an das transcendentale Bewusstsein, das „Bewusstsein überhaupt" von Kant [4]) an. Dieses hat bei Kant lange nicht die zentrale Bedeutung, die es bei Fichte und Hegel haben sollte. Es ist bei ihm ein „Objektivbewusstsein im allgemeinen, d. h. ein mit den Kriterien der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit ausgestattetes Wissen des verallgemeinernden Selbstbewusstseins um Objekte überhaupt" [5]), es gibt dem individuellen Urteil erst wahre Geltung. Durch Fichte wird das transcendentale Bewusstsein verselbständigt und bekommt den metaphysischen Charakter des „absoluten Selbstbewusstseins, dessen Wesen

---

1) Fichte fasst auch den Substanzbegriff völlig „aktivistisch". Er definiert: „Insofern das Ich betrachtet wird, als den ganzen, schlechthin bestimmten Umkreis aller Realität umfassend, ist es Substanz" (I 142). Er schreibt also dem Substanzbegriffe Merkmale zu, die ihm jeden Substanzcharakter nehmen.

2) a. a. O. 3) a. a. O

4) Siehe H. Amrhein: Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt" und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart. Halle 1908.

5) a. a. O. S. 87.

sich in einer Reihe von reinen Vernunftakten erschöpft. Damit durchschlägt Fichte den gordischen Knoten des Kritizismus: in der Tathandlung des reinen Ich löst sich der problematische Dualismus von Subjekt und Objekt, Vernunft und Natur.

Auf dieser metaphysischen Basis baut sich die Fichtesche Sozialphilosophie und Sozialethik auf. Nur eine missverstehende Auffassung seiner Philosophie kann eine individualistische Sozialtheorie Fichtes erwarten, denn gerade die Auffassung des reinen Ichs als eines metaphysischen Subjekts, das schliesslich mit dem Vernunftgesetz gleichgestellt wird, bewahrt ihn vor einem Individualismus und leitet viel mehr zu einem sozialen Universalismus hinüber. Daher ist auch seine Wissenschaftslehre nichts weniger als ein Solipsismus. Wie könnte man sich auch seine ausgesprochenen sozialen Kategorien, seine Gemeinschaftsethik, seinen Begriff von Gattung, Volk und Nation erklären? Wie könnte man da von einem Fichteschen „Sozialismus" sprechen, wie es so oft geschieht? Den Zusammenhang der Fichteschen Sozialphilosophie mit der Wissenschaftslehre aufzudecken, die logische Kette vom reinen Ich zum Sozialbegriff zu zeigen, soll eine der Aufgaben dieser Arbeit sein. An dieser Stelle soll nur vor einer leicht möglichen Verwechslung gewarnt werden, die Fichte durch öftere Hinweise vermeiden haben wissen will, der Verwechslung des reinen Ich mit dem empirischen Ich. Fichte wendet sich gegen die Menschen, die sich „unter dem Begriff des Ich nichts denken als unsere liebe Person im Gegensatze mit anderen Personen" [1]). Für ihn sind „Ichheit und Individualität sehr verschiedene Begriffe" [2]). Die Ichheit ist für Fichte eine metaphysische Kategorie, ein „an und für sich", wie sich Hegel ausdrücken würde, das seine Existenz in sich selbst gründet, unabhängig von allen empirischen Besonderungen, während das empirische Ich durchaus den Zufallscharakter der Dinge der Erfahrungswelt hat, mit all ihrer Kontingenz. Diese fälschliche Gleichstellung von empirischem und reinen Ich hat nach Fichte weltanschauliche Gründe, indem das „Ich", wie es diese Denkweise versteht, gleich gesetzt wird der individuellen Person, die sich selbst empirischer Selbstzweck ist. Eine solche solipsistische Auffassung macht alles Sein und Geschehen zum Accidenz des Einzel-Ich. Aber in der Wissenschaftslehre „ist die Vernunft das einzige an sich und die Individualität nur accidentiell, die Vernunft Zweck und

1) I 501 ff. 2) I 504.

die Persönlichkeit Mittel; die letztere nur eine besondere Weise, die Vernunft auszudrücken, die sich immer mehr in der allgemeinen Form derselben verlieren muss. Nur die Vernunft ist ihr ewig; die Individualität aber muss unaufhörlich absterben“ [1]). Die Gattungsvernunft ist das primäre übergeordnete Sein, wobei die Individuen durch die Teilnahme an ihr zu einer übergreifenden Gemeinschaft verbunden werden. So war Fichte, wenn wir von seiner revolutionären Frühperiode absehen, alles, nur kein Individualist. Auch die zentrale Stellung, die er dem Freiheitsbegriffe gibt, lässt ihn nicht als Individualisten erscheinen, denn stets stellt er sich die Frage nach der Möglichkeit der Koexistenz freier Menschen. Das Hauptproblem seiner ganzen Sozialphilosophie konzentriert sich in der Frage nach einer Verbindung von Menschen, die ein selbständiges Sein in sich darstellt, aber doch Freiheit und Eigenart der Individuen nicht aufhebt. Wir wollen uns bemühen, in dem philosophischen Entwicklungsgang Fichtes diese Tendenz aufzuzeigen, wie sich der Wertaccent vom Individuum immer mehr verschiebt zugunsten der Gesellschaft, der schliesslich als „Gattung“ ein eigener Realitätscharakter zugeschrieben wird. Dies wird auch deutlich an der Wandlung des Gemeinschaftsbegriffes selbst, indem immer deutlicher die Gemeinschaft weniger als soziale Beziehung der Einzelmenschen gesehen wird, vielmehr als eigene Seinswirklichkeit.

2. Der Individualismus der „Beiträge“ vom Jahre 1793.

Den Ausgangspunkt der Entwicklung der Fichteschen Sozialphilosophie finden wir in dem Jugendwerk „Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“ von 1793.[2]) Diese apologetische Streitschrift ist ein Produkt des revolutionären Enthusiasmus der damals politisch so bewegten Zeit. Es sollte eine Rechtfertigung der französischen Revolution sein, eine Verteidigung der Freiheit des Individuums. Im gleichen Jahre noch erschien die im selben Geiste gehaltene „Zurückforderung der Denk-

1) I 505.

2) R. Strecker geht in seinen „Anfängen von Fichtes Staatsphilosophie“ (Leipzig 1916) sehr ausführlich auf den staats- und sozialphilosophischen Charakter der „Beiträge“ ein, leider weniger systematisch, als rein historisch. Befremdend bei Strecker wirkt die breite und ernstliche Kritik des jungen Fichte, eine leichte, aber wie es uns scheint, sehr überflüssige Auseinandersetzung.

freiheit von den Fürsten Europas". Trotz der extrem individualistischen Grundeinstellung dieser beiden Schriften, finden wir hier schon einige Ansätze seiner späteren Entwicklung. Die „Beiträge" sind ein Versuch, die individualistische Ideologie der Revolution, mit den Grundsätzen der Kantischen Ethik zu begründen. Dabei wird der autonome Charakter der Kantischen Moralität als eine Ethik beziehungsloser, isolierter Individuen gedeutet. Die soziale Seite des kategorischen Imperativs ignorierte er vollkommen. Im Mittelpunkt seiner apologetischen Ausführungen steht die autonome Person, die er dem in seiner Willkür und Freiheit unbeschränkten Individuum gleichsetzt. Die Grundidee der Beiträge ist die Idee der Freiheit. Sittlichkeit, Staat und Gesellschaft werden dem absoluten Primat der Freiheit unterstellt. Der Freiheitsbegriff gibt den Masstab und das Prinzip für jede Wertung. Die sittliche Selbstbestimmung ist der oberste Grundsatz, von dem nicht abgegangen werden darf. „Kein Mensch kann verbunden werden, ohne durch sich selbst: keinem Menschen kann ein Gesetz gegeben werden, ohne von ihm selbst. Lässt er durch einen fremden Willen sich ein Gesetz auflegen, so tut er auf seine Menschheit Verzicht und macht sich zum Tier; und das darf er nicht." [1]) Die Idee der Freiheit ist auch die Wurzel des Zentralbegriffes des Fichteschen Systems, des Begriffes des schöpferischen, freihandelnden Ich, das wir in seiner noch stark dem realen Individuum angenäherten Urform schon in den „Beiträgen" finden können. Das freie Denken unterscheidet den Menschen vom Tier, „durch eigene Kraft, nach eigener freier Willkür seiner Ideenreihe eine bestimmte Richtung zu geben ist der Vorzug des Menschen." [2]) Der Mensch will frei sein und die Aeusserung der Freiheit im Denken und Wollen macht seine Persönlichkeit aus, dann nur kann er sagen: „ich bin, ich bin selbständiges Wesen". [3]) Das reine Selbst wird durch das Sittengesetz unser letzter Zweck, indem es durch die Vernunft stets bestimmen soll, nie sich darf bestimmen lassen, es „soll nie tätig sein, als auf das Geheiss der Vernunft, und nie auf andere Art tätig sein, als nach der Norm, die jene vorschreibt." [4]) Das reine Ich unterscheidet sich von der gesamten „Sinnlichkeit", zu der alles gehört, „was nicht selbst dieses reine Ich ist". Wir finden also schon hier den Begriff des Nicht-Ich, die Antithese des reinen Ich. Dieser Sinnlichkeit stehen wir im Kampfe gegenüber, die wir besiegen und beherrschen müssen, indem wir ihr unsere eigene

1) VI 81. 2) VI 13 f. 3) a. a. O. 4) VI 87 f.

Vernunftform aufprägen. In dieser Dienstbarmachung der Sinnlichkeit, dieser Unterordnung unter die Vernunft besteht für Fichte das Wesen der Kultur. Kultur ist vernunftbeherrschte Sinnlichkeit, die vorher den Menschen durch ihre Gesetzlosigkeit bestimmte. Diese Ordnung der chaotischen Sinnenwelt nach der Vernunft hebt ihn aus der Determination hinaus und befreit ihn von dem bisherigen Abhängigkeitsverhältnis, indem er diese bisher fremde Aussenwelt seiner Ichheit ähnlich macht. Eine solche „Kultur zur Freiheit" ist zugleich der Endzweck für den Menschen, indem er mit dem Fortschritt der Kultur auch einen Fortschritt zur Freiheit mitmacht. Dieser Kulturbegriff Fichtes wird uns noch später zu beschäftigen haben.

Schon 1793 stossen wir auf die ersten Elemente eines Gemeinschaftsbegriffes, der sich aus der Vernunftnatur des Menschen ableitet. Fichte spricht von einer Vernunftgemeinschaft, deren Glied der Mensch durch das freie Denken wird. „Diese Aeusserung . . . versichert ihn seines Zusammenhangs mit der Geisterwelt und bringt ihn in Uebereinstimmung mit ihr, denn nicht nur Einmütigkeit im Wollen, sondern auch Einmütigkeit im Denken soll in diesem unsichtbaren Reiche Gottes herrschen." [1]) Diese Vereinigung der Menschen ist für Fichte kein soziologisches Faktum, sondern eine Gesinnungsgemeinschaft, die ihren Grund in der ideellen Uebereinstimmung hat. Daher ist auch nicht jeder Glied dieses Reiches der Geister, sondern allein der Vollkommene. In der soziologischen Form der Gesellschaft stehen sich aber die Menschen isoliert gegenüber; jeder ist sein eigener Richter, jeder kann über sich selbst bestimmen. Grundlegend für das gegenseitige Verhalten ist ein gemeinschaftliches Gesetz, das Freiheitsgesetz: „hemme niemandes Freiheit, insofern sie die deinige nicht hemmt." [2]) Dieses Gesetz ist die Basis, auf der die Menschen eine ursprüngliche Gesellschaft bilden, die vor jedem Staate besteht, frei sind und unabhängig, ausgestattet mit ursprünglichen Rechten. Aus diesem Zustand der unbeschränkten Freiheit kann der Mensch heraustreten durch den Vertrag, der die Menschen auf Grund eines freien, privaten Uebereinkommens binden und verpflichten kann. Im Vertrag beschränken die Individuen gegenseitig ihre Freiheit, um durch diese Begrenzungen soziale Bindungen zu schaffen, welche die Willkür der einzelnen einschränken soll. Fichte erkennt den privatrechtlichen Charakter der Vertragstheorie und sieht den

1) VI 13 ff. 2) VI 130.

vertragsmässigen Verzicht auf die veräusserlichen Rechte geradezu als ein Tauschgeschäft an, in dem die Rechte des einen gegen die Rechte des andern vertauscht werden.[1]) Der Vertrag ist für den jungen Fichte ein Regulativ der gesellschaftlichen Beziehungen, das Mittel der Verknüpfung freier Individuen zu einer mehr oder weniger engen Interessengemeinschaft. Durch einen besonderen Vertrag, den Bürgervertrag, entsteht die bürgerliche Gesellschaft, die von Fichte, wie schon von Rousseau und Kant, als Gesellschaft unter einer Rechtsordnung, als Staat verstanden wird. In diesem Gesellschaftsvertrage stehen sich als Kontrahenten einer gegen alle gegenüber bzw. alle einem. Der Staat entsteht also nicht wie bei Rousseau durch den Vertrag aller mit allen, sondern des Individuums mit dem Staate. Aber nicht einmal auf alle Rechte verzichtet jedes Mitglied des Staates, sondern nur auf einige seiner veräusserlichen Rechte. Es liegt durchaus im freien Willen des einzelnen, diesen Vertrag abzuschliessen und lediglich die Kalkulationen des Interesses sind in diesen Erwägungen massgebend. Fichte sieht den Abschluss des Bürgervertrages bezeichnenderweise als den Abschluss eines Handelsgeschäftes an: „Er (der einzelne) und sie (die bürgerliche Gesellschaft) sind zwei Handelsleute, die ihre Waren so hoch anschlagen, als sie sie loszuwerden hoffen. Glück zu dem, der bei dem Handel gewinnt! Wer hätte denn den Marktpreis festsetzen sollen?“[2]) Es liegt in der Konsequenz dieser privatrechtlich orientierten individualistischen Staats- und Gesellschaftsauffassung, wenn ein jeder jederzeit aus dem Staatsverbande ausscheiden kann, denn ändert einer seinen Willen, so ist er „von diesem Augenblick an vor dem unsichtbaren Richterstuhl nicht mehr im Vertrage; er hat kein Recht mehr auf den Staat, der Staat keins mehr auf ihn.“[3]) Er wird wiederum Mitglied jener natürlichen Gesellschaft, die vor jedem Staate existiert. Fichte ist der erste, der eine scharfe Scheidung macht zwischen Staat und Gesellschaft, die beide bisher mehr oder weniger identifiziert wurden. Gesellschaft ist für ihn der vertraglose, natürliche Zustand der Menschen, der Staat baut sich auf der Gesellschaft auf und hat in ihr seine Wurzeln, er ist letztlich nur ein Mittel für die Erreichung der Gesellschaftszwecke. Der Staat hat eine nur subsidiäre Bedeutung; mit der Versittlichung der Menschen wird er überflüssig, um dem freien sittlichen Leben der vernünftigen Individuen Platz zu machen. Diese Gedanken wurden von dem

1) VI 12 ff. 2) VI 85. 3) VI 115.

älteren Fichte weitergeführt und vertieft und nur langsam hat sich Fichte von dieser individualistischen Staatsauffassung befreit.

Sozialphilosophisch bedeutsam ist der Eigentumsbegriff der „Beiträge", der im Wesen dem „Geschlossenen Handelsstaat" von 1800 zu Grunde liegt. Dieser entspringt dem Grundprinzip seiner Philosophie, alle Realität aus der freien Aktivität des Ich abzuleiten und in der Gestaltung durch die freie Persönlichkeit das erste Ziel zu sehen. Der Grund des Eigentums ist für den jungen Fichte primär kein abstraktes positives Recht, der Rechtsanspruch des Eigentümers erwächst vielmehr aus der reinen Tätigkeit, der Gestaltung der Dinge durch eigene Kraft, der „Formation".[1]) Erst durch diese schöpferische Umbildung des konkreten Gutes gewinnt der Mensch einen Rechtsgrund, einen Eigentumstitel an diesem Objekte. Der Mensch hat kein Eigentumsrecht auf die rohe ungebildete Materie als solche, ihr gegenüber hat er ein blosses „Zueignungsrecht", d. i. das Recht, diese Materie zum Gegenstand der Formation zu machen. Das Zueignungsrecht bezeichnet Fichte als „moralische Möglichkeit", das Eigentumsrecht als die moralische und physische Wirklichkeit. Interessant ist nun die Begründung des Eigentumsrechtes bei der „organisierten Materie", also des bereits formierten Substrates. Fichte nimmt eine ganze Kette von Formationen an, die jedes Produkt im Zusammenhang mit dem arbeitsteiligen Produktionsprozess durchzumachen hat, wobei mit jeder produktionstechnischen Umgestaltung das Eigentumsrecht weiterverpflanzt wird, bis es schliesslich an den letzten Produzenten gelangt, der das Eigentum an dem Produkte gewinnt. Eigentümer ist also „der rechtmässige Eigentümer der letzten Form".[2]) Diese Eigentumstheorie ist deshalb besonders erwähnenswert, weil sie zeigt, wie sehr sie mit der ökonomischen Arbeitswertlehre verknüpft ist, die wir auch bei Smith finden, für den die Arbeit Quelle aller Reichtümer ist. Doch auch sozialpolitische Konsequenzen schliesst die Formationslehre Fichtes ein. Metzger[3]) weist sehr richtig hin auf die Verwandtschaft dieser Theorie mit der Forderung des Rechtes auf den vollen Arbeitsertrag der Sozialisten, der Forderung nach der „adäquaten Korrelation von Leistung und Ertrag".[4]) Die Arbeit gibt eo ipso dem Arbeitenden das Anrecht auf die bearbeitete Sache, den er geltend machen kann. Doch ist diese Forde-

1) VI 118 ff. 2) VI 24. 3) Metzger, S. 140 ff.
4) a. a. O.

rung des Rechtes auf den vollen Arbeitsertrag, wie Marianne Weber[1]) nachgewiesen hat, alles, nur keine radikal-kommunistische Forderung. Im Gegenteil, die Abhängigkeit des Einzelertrages von der Einzelleistung hat einen individualistischen Charakter, die eine wesentliche Ungleichheit zur Folge hat, entsprechend der Ungleichheit der individuellen Leistungen, während die Forderung einer ökonomischen Gleichheit gerade ein Absehen von jeder individuellen Leistung erfordern würde. In dieser Eigentumstheorie des jungen Fichte spricht sich also keineswegs eine sozialistische Auffassung der Arbeit aus, sondern eine durchaus individualistische.

Freie ungehemmte Entfaltung eines jeden ist eines der wichtigsten Postulate Fichtes. Befreiung des Individuums und die Aufhebung der Stände sollen eine gerechte Güterverteilung ermöglichen, die Beseitigung der Vorrechte der Gutsherren und der bäuerlichen Gutsuntertänigkeit die Bahn frei machen für eine volle Entwicklung der Kräfte. „Gebt den Handel mit dem natürlichen Erbteile des Menschen, mit seinen Kräften frei; ihr werdet das merkwürdige Schauspiel erleben, dass der Ertrag des Grundeigentums in umgekehrtem Verhältnis mit der Grösse desselben stehe, der Boden wird ohne gewalttätige Ackergesetze, die allemal ungerecht sind, von selbst allmählich sich unter mehrere verteilen und euer Problem wird gelöst sein“[2]). In den Privilegien der Stände sieht er die Ursache der ungleichen Verteilung der Reichtümer, der Herrschaft weniger. Der Staat wird durch die Aufrechterhaltung dieser Vorrechte der Protektor der Ungerechtigkeit, der Förderer der Ungleichheit. Deshalb kann für ihn allein die Vertragsfreiheit die sozialen und wirtschaftlichen Zustände regulieren und einen harmonischen Ausgleich der Kräfte herbeiführen. Er polemisiert gegen alle ständischen Bindungen der Arbeit und verlangt freie Verfügung der einzelnen über ihre Arbeitskraft. Der Staat hat kein Recht, die Freiheit des einzelnen zu beschränken. Seine einzige Aufgabe ist die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung, der Garantie des Rechtes und der öffentlichen Sicherheit. Diese Gedankengänge bewegen sich noch durchaus in der Linie des zeitgenössischen Liberalismus. Das laisser faire ist auch für ihn erste Forderung.

Trotzdem finden wir neben seinen liberalen und individualistischen Anschauungen Grundsätze, die über diese ursprüngliche Position hinausgehen. So vertritt er z. B. mit Entschiedenheit das Recht jedes Menschen auf Existenz: „Jeder muss das

1) M. Weber, S. 13 f. 2) VI 188.

Unentbehrliche haben, das ist unveräusserliches Menschenrecht... Solange auch nur Einer da ist, dem es um ihrer willen (d. i. der bevorrechteten Stände) unmöglich ist, durch seine Arbeit dies zu erwerben, muss ihr Luxus ohne alles Erbarmen eingeschränkt werden“[1]). Der Umfang des Existenzminimums ist für ihn durch die Natur bestimmt. „Eine dem menschlichen Körper zuträgliche Nahrung in der zur Ersetzung der Kräfte nötigen Quantität, eine nach Verhältnis des Klimas gesunde Kleidung und feste und gesunde Wohnung muss jeder haben, der arbeitet: das ist Grundsatz“[2]). Diese „Menschenrechte“ sind die ersten sozialpolitischen Ansätze, welche über seine individualistische Grundanschauung hinausweisen. Schon in dieser Jugendschrift drängt sich Fichte das Problem der sozialen Frage auf, das Problem der wirtschaftlichen Ungleichheit, die mit einer Spaltung in Besitzende und Besitzlose Hand in Hand geht und er weist hin auf die wachsende Not der Entrechteten, den steigenden Luxus der privilegierten Stände. Diese Tendenzen in den Anschauungen des jungen Fichte zeigen eine deutliche Distanz von der vulgären liberalen Doktrin. Die zentrale Stellung, die er der Arbeit zuweist, ist geradezu eine Grundidee des Sozialismus und wie ein sozialistisches Postulat klingt der Satz: wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen[3]), Für ihn ist die Arbeit allein der Masstab für die Verteilung der Güter und eine Hauptthese Fichtes ist die, „dass der, welcher mehr arbeitet auch mehr besitzen darf und dass der, welcher nicht arbeitet, rechtlich gar nichts besitzt“[4]). Diese revolutionäre Formel nimmt dem Eigentum jeden positivrechtlichen Charakter und macht es zu einer rein wirtschaftspolitischen Kategorie, ganz im Sinne der Formationstheorie, welche allein aus der formierenden Arbeit Eigentum ableitet. Trotz dieser revolutionären Grundeinstellung der „Beiträge“ finden sich hier schon Gedanken, welche die Brücke schlagen zur eigentlichen Sozialethik des späteren Fichte.

3. Die Gesellschaft als Subjekt sozialer Wechselwirkung.

Die weitere Entwicklung der Fichteschen Gesellschaftslehre ist charakterisiert durch ein stets stärkeres Überwiegen des Sozialprinzips. Den Standpunkt eines konsequenten Individualismus versucht Fichte nur in den „Beiträgen“ durchzuführen. Schon die „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ vom Jahre 1794 geben ein ganz verändertes Bild.

1) VI 188. 2) VI 186. 3) VI 184, 11 f. 4) VI 121.

Allerdings wird zum Ausgangspunkt der sozialtheoretischen Darlegungen der Mensch genommen, „insofern er bloss als Mensch, bloss nach dem Begriffe des Menschen überhaupt gedacht wird, isoliert und ausser aller Verbindung, die nicht in seinem Begriffe enthalten ist“ [1]). Aber trotzdem ist hier schon der erste Ansatz zu einer rein logischen und erkenntnistheoretischen Ableitung des Sozialen aus dem Einzel-Ich bemerkbar, was systematisch allerdings erst in den „Grundzügen des Naturrechts“ vom Jahre 1786 versucht wird. Gesellschaft ist für den Fichte der „Vorlesungen“ aber auch noch der „Grundzüge“ keine wesensmässige Realität an sich, sondern leitet sich vielmehr aus der sozialen Beziehung der Individuen untereinander ab, aus deren gegenseitigen Wechselwirkung, die erst das Phänomen der Gesellschaft konstituiert. Die letzte Realität, in der sich alle sozialen Erscheinungen auflösen lassen, ist und bleibt das freie Individuum. In den „Vorlesungen“ ist der isolierte Einzelmensch noch durchaus Ausgangspunkt aller sozialphilosophischen Deduktionen, und Fichte ist bestrebt, „ihn bloss als reines Ich, ohne alle Beziehung auf irgend etwas ausser seinem reinen Ich zu betrachten, sondern bloss ihn ausser aller Beziehung auf vernünftige Wesen seines Gleichen“ [2]) zu denken. Aber bei aller Betonung der Selbständigkeit des Individuums spricht sich Fichte deutlich über die reale Existenz der Gesellschaft aus, in der wir leben, leben müssen, ja leben sollen. Dieser Dualismus von Individuum und Gemeinschaft findet sich in seiner ganzen Sozialphilosophie, beide Werte sieht er als originär an, beide als einander bedingend. Die sittliche Person strebt nach Vollkommenheit und trägt dadurch zur Vollkommenheit der ganzen Gemeinschaft bei, die Gemeinschaft aber trägt und fördert den einzelnen, erfüllt ihn mit ihren sittlichen und geistigen Werten.

Auf dieses reine, isolierte Ich versucht Fichte seine Sozialphilosophie und Sozialethik aufzubauen. An der Spitze der „Vorlesungen“ von 1784 steht der Satz: „der Mensch ist selbst Zweck, er soll sich selbst bestimmen und nie durch etwas Fremdes sich bestimmen lassen“ [3]) und der kategorische Imperativ Kants bekommt die geänderte Fassung: „Handle so, dass du die Maxime deines Willens als ewiges Gesetz für dich denken kannst“ [4]). Es entsteht nun die Frage: wie ist Gesellschaft möglich, wenn die Menschen in der Isolation des reinen Ich verharren, wie lässt sich diese ableiten aus der Selbstän-

1) VI 294 f. 2) VI 294 f. 3) VI 297. 4) a. a. O.

digkeitssphäre des absoluten Ich? Dies ist die fundamentale Fragestellung, vor die sich der Fichte dieser Zeit gestellt sieht. Dieses Problem wird zum erstenmal 1784 in den „Vorlesungen" aufgeworfen: „Wie kommt der Mensch dazu, vernünftige Wesen seines Gleichen ausser sich anzunehmen und anzuerkennen, da doch dergleichen Wesen in seinem reinen Selbstbewusstsein unmittelbar gar nicht gegeben sind?"[1]) Das Problem, das sich Fichte in dieser Frage gestellt hat, ist das der transcendentalen Deduktion des „Anderen" aus dem reinen Ich und stellt in seiner Lösung das Fundament seiner ganzen Sozialphilosophie dar. Allerdings finden wir erst in den „Grundzügen des Naturrechts" eine ausführliche systematische Deduktion. Fichte geht aus von einem ursprünglichen „Bedürfnis" des Menschen, gleiche Vernunftwesen ausser sich anzunehmen. „Im Menschen ist auch der Begriff der Vernunft und des vernunftmässigen Handelns und Denkens gegeben und er will notwendig diesen Begriff nicht nur in sich selbst realisieren, sondern auch ausser sich realisiert sehen. Es gehört unter seine Bedürfnisse, dass vernünftige Wesen seines Gleichen ausser ihm gegeben seien"[2]). Es liegt also in der vernünftigen Natur des Menschen gleiche Wesen ausser sich anzunehmen. Die soziale Natur basiert also auf dem Vernunftcharakter des Individuums, das spezifisch „Vernünftige" im Menschen ist also auch für Fichte die Grundlage des spezifisch Sozialen, weil nur durch die allen Menschen gemeinsame Vernunft eine Wechselwirkung der Menschen möglich ist. Er definiert daher in den „Vorlesungen" die Gesellschaft geradezu als „die Beziehung der vernünftigen Wesen aufeinander"[3]). Der Begriff der Gesellschaft ist für ihn „nicht möglich, ohne die Voraussetzung, dass es vernünftige Wesen ausser uns wirklich gebe"[4]). Das Vorhandensein gleicher Intelligenzen ermöglicht erst eine Beziehung der Individuen zueinander, die von Fichte noch als eine geistige verstanden wird. Der Trieb nach Wechselwirkung ist für Fichte ein Grundtrieb des Menschen, der ohne ein anderes Vernunftwesen als Mensch gar nicht denkbar ist. Gerade durch die Vergesellschaftung der Individuen mit anderen Individuen wird die ihnen innewohnende Vernünftigkeit aktuiert, werden die latenten Werte des Einzel-Ich geweckt. „Der Mensch ist bestimmt in der Gesellschaft zu leben, er soll in der Gesellschaft leben, er ist kein ganzer vollendeter Mensch und wider-

---

1) VI 302. 2) a. a. O. 3) VI 302. 4) a. a. O.

spricht sich selbst, wenn er isoliert bleibt“[1]). Wenn wir diese Sätze den Ausführungen in den „Beiträgen“ gegenüberstellen, so sehen wir den ganzen Umschwung während eines einzigen Jahres in Fichtes Denken. Die Begründung der Wissenschaftslehre brachte auch die Begründung einer neuen Sozialtheorie mit sich und Fichte ging die soziale Natur des Menschen erst auf mit der Fundierung seines transcendentalen Systems.

Das Wesen des sozialen Triebes liegt bei Fichte in der Wechselwirkung. Der Mensch gelangt nur unter Menschen zu geistiger Vollkommenheit und ist auf den Nebenmenschen seinmässig angewiesen. „Gegenseitige Einwirkung, gegenseitiges Geben und Nehmen und gegenseitiges Leiden und Tun“[2]) ist der Inhalt dieser Wechselwirkung. In diesem Austausch und Mitteilen von Werten liegt ein Moment der freien Koordination. Subordination bringt nur Herrschaft und Unfreiheit mit sich, zerstört die ungehinderte Wechselwirkung der Glieder der Gemeinschaft. Jede einseitige Bindung hebt die Spontaneïtät der Wechselbeziehungen auf, die ungehindert sich nur unter freien Menschen auswirken kann und der einzelne wird in seiner Wirksamkeit gehemmt, zur inneren Unfruchtbarkeit und Passivität verurteilt. Damit setzt sich aber der gesellschaftliche Trieb mit sich selbst in Widerspruch, indem die Herrschaft die einzige Bedingung seiner Wirkungsweise aufhebt, die Freiheit. In diesem Zusammenhang betont Fichte den Kantischen Gedanken vom Selbstzweck der Persönlichkeit, die stets mit den gleichen Vernunftwesen koordiniert, nie als Mittel gebraucht werden darf. Ein extremer Sozialismus, der den einzelnen zur blossen Funktion des Ganzen degradiert, ist mit der menschlichen Würde unvereinbar. Ziel der Sozialphilosophie Fichtes ist es stets geblieben, Individual- und Sozialprinzip so miteinander zu vereinigen, dass beide zugleich bestehen können.

Das Wesen der sozialen Beziehung besteht in dem Zusammenwirken zweier Wirkweisen: einer „Geschicklichkeit zu geben, oder auf andere, als auf freie Wesen zu wirken und eine Empfänglichkeit zu nehmen, oder aus den Wirkungen anderer auf uns den besten Vorteil zu ziehen“[3]) oder, wie er sich an anderer Stelle ausdrückt, einem Mitteilungstriebe und einem Trieb zu empfangen[4]). So entsteht aus dem Zusammenwirken dieser beiden Wirkungsfaktoren geistiges Leben, das für Fichte ja nur als ein soziales Leben möglich ist. Ein

1) VI 306. 2) VI 308. 3) VI 311. 4) VI 315.

aktives Prinzip bildet und gestaltet den Nebenmenschen, erfüllt ihn mit dem selbsterworbenen geistigen Gut, ein passives nimmt es hin, stellt die geistige Aufgeschlossenheit des andern dar. Ein dauernder Austausch findet statt zwischen den einzelnen Individuen, welche die Natur mit verschiedenen Gaben ausgestaltet hat und jeder nimmt teil an der Kultur des Ganzen, teils als Mitwirkender und Gebender, teils als Empfangender. Das Individuum befindet sich nicht mehr im Zustand der Isolation, sondern wird Glied einer geistigen Naturgemeinschaft. Die Errungenschaft des einzelnen verbleibt nicht sein ausschliessliches Eigentum, sondern wird Gemeingut aller. Anderseits gibt aber auch die Gesellschaft, die menschliche Gattung dem einzelnen ihr angesammeltes kulturelles Besitztum und bildet ihn daran. Diese kulturelle „Tradition“ [1]) (Fichte verwendet diesen Terminus nicht direkt) vermittelt die Beziehung zum erworbenen Kulturgut und gestattet einen stets fortschreitenden Weiterbau an einem Ganzen. Der Einzelmensch wird in dieser aus der Wechselwirkung erwachsenden Gesellschaft gebildet und erzogen. Was das Individuum nicht einzeln vermag, vermag es durch diese kulturelle Gemeinschaft. Anderseits wird aber auch die Errungenschaft des einzelnen Gemeingut der Gesellschaft, der gegenüber jeder sittlich verpflichtet ist. Aus dieser geistigen Wechselbeziehung erwächst so ein alle umfassendes Reich der Solidarität. „Ich kenne“, ruft Fichte aus, „wenig erhabenere Ideen, als die Idee dieses allgemeinen Einwirkens des ganzen Menschengeschlechtes auf sich selbst, dieses unaufhörlichen Lebens und Strebens, dieses eifrigen Wettstreites zu geben und zu nehmen, das edelste, was dem Menschen zu Teil werden kann, dieses allgemeinen Eingreifens zahlloser Räder ineinander, deren gemeinsame Triebfeder die Freiheit ist und der schönen Harmonie, die daraus entsteht“ [2]). In den „Beiträgen“ ist die einzige Form der menschlichen Vereinigung die „Geisterwelt“, welche die vernünftigen freien Individuen umfasst. Der Begriff drückt hier kaum mehr aus, als eine aus der Vernunftnatur der Menschen erwachsende lose Verbindung. Die solidarische Kulturgemeinschaft der „Vorlesungen“ repräsentiert eine Gesellschaft von viel einheitlicherem und universalerem Gepräge, wenn sich auch alles „Gesellschaftliche“ reduzieren lässt auf eine Summe von sozialen Beziehungen. Der Gesellschaft selbst fehlt aber noch

---

1) tradere = übergeben, mitteilen. 2) VI 311.

die Konkretion und nähere Bestimmung, welche sie erst später bekommen sollte.

Fichte sieht diese Wechselwirkung auch als einen geistigen Wettstreit an, in dem der eine den andern zu überflügeln bestrebt ist. „In diesem Ringen der Geister mit den Geistern siegt stets derjenige, der der höhere, bessere Mensch ist, so entsteht durch Gesellschaft Vervollkommnung der Gattung und wir haben damit auch zugleich die Bestimmung der ganzen Gesellschaft als solcher gefunden“ [1]). Der Aufstieg des besseren und höheren Menschen gegenüber dem niederen und ungebildeteren garantiert den Fortschritt der Gattung, ihre Weiterentwicklung. Dieser Kampf der Geister fördert aber auch die Kultur, in der sich letzlich das Edlere durchsetzt.

In diesem Zusammenhang möchten wir noch kurz auf Fichtes Kulturbegriff zurückkommen, der eine Weiterentwicklung des Kulturbegriffs der „Beiträge“ ist. Fichte geht von dem Satze aus, dass der Mensch sich selbst Zweck ist. „Alles was er ist, soll er schlechthin darum sein, weil er ein Ich ist“ [2]). Auf das reine Ich ist die gesamte gegenständliche Welt bezogen. „Die letzte Bestimmung aller endlichen vernünftigen Wesen ist demnach absolute Einigkeit, stete Identität, völlige Übereinstimmung mit sich selbst. Diese absolute Identität ist die Form des reinen Ich und die einzige wahre Form desselben“ [3]). Gegenüber der ganzen Welt des Nicht-Ich steht das reine Ich in widerspruchsloser Einheit, nur das empirische Ich lässt sich durch äussere Dinge bestimmen und gerät in Widerspruch mit sich selbst. Das reine Ich, der vernünftige Mensch hält diese Einheit mit sich selbst aufrecht, wenn er sich die Aussenwelt assimiliert, den Dingen seine eigene Form aufprägt, sie gestaltet. Indem der Mensch auf die empirische Welt modifizierend einwirkt und sie nach seiner Idee bildet, befreit er sich von der Abhängigkeit gegenüber der Sinnenwelt, er erobert das Reich des Nicht-Ich, um es seinem reinen Ich einzuverleiben, indem er seine Wesensgestalt zur immanenten Gestalt der Dinge macht. Diese schöpferische Tätigkeit des Menschen, die Dinge nach „seinen Begriffen“ umzuändern, sie „zur Übereinstimmung mit der reinen Form seines Ich“ [4]) zu bringen, macht das Wesen der Kultur aus. Kultur ist für Fichte die durch Vernunft modifizierte Natur und beide, Vernunft und

---

1) VI 307. 2) VI 296. 3) VI 297. 4) VI 298.

Natur, stehen im dauernden Kampfe mit einander. Der Fortschritt des Menschengeschlechtes besteht in dieser Ausbreitung der Vernunftherrschaft über die Natur, deren Kultivierung. Damit wird aber immer mehr die äussere Welt der Oberhoheit der Vernunft unterstellt, die Fremdbestimmtheit immer mehr aufgehoben und die Menschheit nähert sich dem idealen Zustand der „völligen Übereinstimmung mit sich selbst", indem sie die unbeschränkte Herrschaft der Gattungsvernunft realisiert.

Die Entwicklung zur Vollkommenheit der Menschengattung führt auch zur stets intensiveren Vereinigung, indem durch den dauernden geistigen Ausgleich der Individuen durch „geben" und „nehmen" die individuellen Unterschiede und damit die Gegensätze in der Gesellschaft immer mehr verschwinden. Das „letzte und höchste Ziel der Gesellschaft" ist für Fichte die „völlige Einigkeit und Einmütigkeit mit allen möglichen Gliedern derselben" [1]). Aber dieses Ziel der absoluten Vollkommenheit ist unerreichbar, die Menschheit kann sich ihm nur nähern, nie es aber völlig erlangen. Diese Annäherung an den Zustand völliger Solidarität aller mit allen nennt Fichte „Vereinigung" und er bezeichnet als wahre Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft eine „Vereinigung, die der Innigkeit nach stets fester, dem Umfange nach stets ausgebreiteter werde" [2]). Diese ideale Gemeinschaft ist zugleich die restlose Verwirklichung der absoluten Vernunft in der menschlichen Gattung, welche alle Glieder zu einem höheren Ganzen vereint. Diesem erhabenen Ziele der Gattung gegenüber ist der Staat, den Fichte streng von der Gesellschaft scheidet, nur Mittel. Gesellschaft ist für ihn dieses Gebiet der idealen Wechselwirkung vernünftiger, freier Wesen, Staat ist ihm eine „empirisch bedingte Art der Gesellschaft" [3]). Das Zusammenleben im Staate „gehört nicht unter die absoluten Zwecke des Menschen [4]), der Staat ist und bleibt nur Mittel zu einer höheren Gesellschaftsform, seine Existenz ist nur eine historische, keine absolute. Letzlich ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen [5]). Mit der Vervollkommnung der menschlichen Gattung wird der Staat überflüssig, verschwindet er. Ein Zustand wird erreicht, „wo statt der Stärke oder der Schlauheit die blosse Vernunft als höchster Richter allgemein anerkannt sein wird" [6]). Es ist dies der Endpunkt der Menschheitsentwicklung, die Voll-

1) VI 310. 2) a. a. O. 3) VI 306.
4) a. a. O. 5) a. a. O. 6) a. a. O.

endung der Gattung, die Herrschaft der Vernunft, die freie solidarische Menschenvereinigung.

Der sozialphilosophische Aufriss der „Vorlesungen“ enthält im Kerne bereits alle Elemente seiner späteren Soziallehre, besonders der den „Grundlagen des Naturrechts“. Schon hier findet man die aufsteigende Stufenordnung vom reinen Ich zum „anderen“, zur menschlichen Gesellschaft, die sich zur höchsten Vernunftgemeinschaft läutert, die alle Gegensätze des „Ich“ und „Du“ in sich aufnimmt und auflöst. Deutlich ist bereits die Unterscheidung von empirischem und intellegiblem Ich. Der Individualismus der „Beiträge“ ist damit endgültig überwunden. Doch ist die Gesellschaft immer noch Aggregat, Resultante der individuellen Beziehungen, kein von der Summe der Individuen abgegrenztes Ganze, das ein „totum“ für sich bilden würde. Die Gesellschaft ist ein Produkt sozialer Funktionen und Akte, die ihren Ursprung im Individuum selbst haben.

4. Die transcendentale Deduktion des Sozialen.

Die „Grundlage des Naturrechts“ vom Jahre 1796 ist das Fundament für die Gesellschaftsauffassung des reifen Fichte. Von dem hier entwickelten Standpunkt ist er im Wesentlichen nie mehr abgewichen, nur eine stets stärkere Wertbetonung der Gemeinschaft gegenüber dem Individuum zeigt sich im Laufe der Entwicklung, der Begriff der Gesellschaft bleibt aber im Grundsatz derselbe, es bleibt die deutliche Abgrenzung des Individuums von der Gemeinschaft und es bleibt auch der Begriff des sozialen Ganzen als eines totum, einer realen Einheit. Wurde 1794 die Gesellschaft im Wesen als ein Resultat der Individualbestrebungen gesehen, so tritt hier zum ersten Male der Begriff einer von Individualbeziehungen unabhängigen sozialen Substanz auf. Die letzten Reste einer atomistischen abstrakten Gesellschaftstheorie werden überwunden, das Soziale gilt ihm als ein Wertganzes, eine organische Geschlossenheit, allerdings finden wir in den „Grundlagen des Naturrechts“ noch nicht den universalistischen Gesellschaftsbegriff in seiner Reinheit formuliert. Die funktionale Auffassung der „Vorlesungen“ macht sich auch hier noch geltend.

Wie in den „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ versucht Fichte in den „Grundlagen“ eine Deduktion der Gesellschaft vom reinen Ich aus zu geben, eine transcendentale Ableitung einer sozialen Beziehung zwischen dem Ich

und dem Du. Der Einzelne kann sich eine freie Wirksamkeit überhaupt nicht zuschreiben, wenn er nicht gleiche Vernunftwesen ausser sich annimmt. Ein in sich abgeschlossenes Individuum, losgelöst von jeder sozialen Beziehung ist für Fichte eine a priori unmögliche Konstruktion. Für ihn ist geradezu der Begriff des Menschen „gar nicht Begriff eines einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung“ [1]). Der Mensch ist als ein autarkes, isoliertes Wesen nicht möglich und nur durch eine Beziehung zum andern verwirklicht sich sein eigentliches Wesen. „Der Mensch wird nur unter Menschen ein Mensch; und da er nichts anderes sein kann, denn ein Mensch, und gar nicht sein würde, wenn er dies nicht wäre — sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein“ [2]). So liegt schon im Begriffe des Einzel-Ich ein soziale Transcendierung über es selbst hinaus zum Nächsten. Der Mensch ist also rein ontologisch nur als soziales Wesen denkbar. In seinem „System der Sittenlehre“ von 1798 gibt Fichte auch eine Analyse der transcendentalsozialen Natur des Menschen. Diese Analyse ist das Korrelat zu einer sich anbahnenden Formulierung des Begriffes des reinen Ich. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt nicht mehr so sehr auf der Betonung einer reinen Aktualität des absoluten Ich mit der ihm eigenen logischen und zugleich seinsmässigen Gesetzlichkeit, vielmehr wird das absolute Ich immer mehr als Ausdruck einer transcendenten Wirklichkeit gesehen, die Träger und Bewirker aller Aktualitätsweisen dieses Ich ist: der absoluten Vernunft. Schon 1798 sagt er in seiner „Sittenlehre“: „Das Objekt des Sittengesetzes das ist dasjenige, worin es seinen Zweck dargestellt wissen will, ist schlechthin nichts Individuelles, sondern die Vernunft überhaupt: in einem gewissen Sinne hat das Sittengesetz sich selbst zum Objekte. Diese Vernunft überhaupt ist durch mich, als Intelligenz, ausser mich gesetzt; die gesamte Gemeine vernünftiger Wesen ausser mir ist ihre Darstellung“ [3]). Weiterhin heisst es dann: „Der Gesichtspunkt, von welchem aus

---

1) III 39, IV 220, siehe auch die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ VII 25. „Es ist der grösste Irrtum und der wahre Grund aller übrigen Irrtümer, welche mit diesem Zeitalter ihr Spiel treiben, wenn ein Individuum sich einbildet, dass er für sich selber da sei und leben und denken und wirken könne, wenn einer glaubt, er selbst, diese bestimmte Person sei das Denkende zu seinem Denken, da er doch nur ein einzelnes Gedachtes ist aus dem einen allgemeinen und notwendigen Denken“.

2) Siehe auch I 502 und II 143. 3) X 174.

alle Individuen ohne Ausnahme letzter Zweck sind, liegt über alles individuelle Bewusstsein hinaus; das ist der, auf welchem aller vernünftigen Wesen Bewusstsein als Objekt in Eins vereinigt wird; also eigentlich der Gesichtspunkt Gottes. Für ihn ist jedes vernünftige Wesen absoluter und letzter Zweck“ [1]). Schon im Hintergrunde dieser Darlegungen wird die neue Position Fichtes einigermassen erkennbar; der Primat der absoluten Vernunft über die immanente Aktualität des reinen Ich. Ausdruck dieser veränderten Lehre ist erst die abstraktlogische Wissenschaftslehre vom Jahre 1804. Letzte Realität ist hier „das wahre Absolute, und in ihm geht alles Sein auf“ [2]). Das reine Ich ist diesem gegenüber ein unbekanntes X, das allein in diesem Urabsoluten wurzelt. Nun ist es interessant, dem nachzugehen, wie sich der neue Standpunkt, der sich schon seit 1798 langsam anbahnt, in seiner Sozialphilosophie auswirkt. Das individuelle, empirische Ich wird analog dem reinen Ich als Erscheinungsweise einer höheren Wirklichkeit gesehen, das bei Fichte bald als göttliches Gesetz (in seiner „Anweisung zum seligen Leben“), bald als Gattung (in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“) oder als Vernunftgesetz fungiert. Das die Menschen Verbindende ist stets eine alle Individuen umfassende Realität, die metaphysisch und sozialethisch dem Einzelwesen übergeordnet ist. Doch wie kommt denn Fichte überhaupt zur Annahme eines konkreten Individuums, wenn er einem Absoluten den wahren Wirklichkeitscharakter zuspricht? Wie kommen wir dazu, ein uns wesensgleiches koexistentes Du anzunehmen? Wie kommen wir von dem Begriffe des absoluten Ich einerseits und der transcendentalen Vernunft anderseits überhaupt zum Begriff des Sozialen? Fichte hilft sich dadurch, dass er zuerst die Frage nach der Realität des Du, die ja — dessen ist er sich ja von Anfang an immer deutlich bewusst — sehr mit der Frage nach der Realität des Ich zusammenhängt, zu beantworten versucht, um dann dieses deduzierte „Soziale“ nur als Ausdruck- und Erscheinungsweise eines übergeordneten, umfassenden Wirklichkeitsganzen diesem unterzuordnen [3]).

Ebenso wie im „Naturrecht“ geht Fichte in seinem „System der Sittenlehre“ aus von einem freitätigen Ich, das sich selbst Grund seiner realen Existenz und Tätigkeit ist, spontan aus sich heraus wirksam ist. Zu dieser Reflexion

---

1) IV 2) X 174.

3) Erst mit der Entdeckung des Begriffes der Nation überwindet Fichte diesen abstrakten Universalismus.

aus absoluter Spontaneität wird der Mensch vom Andern aufgefordert. Durch diesen Akt der Aufforderung wird er sich selbst „als frei gegeben“ [1]) und zu selbsttätigem Denken veranlasst. Dieser Begriff der Aufforderung ist der Kernpunkt der transcendentalen Deduktion des Andern aus dem Ich, denn diese Aufforderung muss und kann nur einem wirklichen Wesen ausser mir zugeschrieben werden, „das mir einen Begriff, eben von der geforderten Handlung mitteilen wollte, das sonach des Begriffes vom Begriffe fähig ist; ein solches aber ist ein vernünftiges, ein sich selbst als Ich setzendes Wesen, also ein Ich“ [2]). Dieses fremde Ich aktuiert also das reine Ich, fordert es zur Tätigkeit auf, ist seine „vernünftige Ursache“. Soweit geht die Abhängigkeit des Ich vom Du, dass letzteres schlechthin „Bedingung des Selbstbewusstseins der Ichheit“ ist, „ein wirkliches, vernünftiges Wesen ausser sich anzunehmen“ [3]). In dieser Entgegensetzung des eigenen und des fremden Selbstbewusstseins dokumentiert sich die elementare Form einer Beziehung. Was der Mensch ist, wird er erst durch den „Andern“, in dem erst durch ihn sein eigenes individuelles Sein geweckt wird. Ja, sogar frei sein kann der einzelne erst durch diesen Akt der Aufforderung, durch den er zur Freiheit erhoben wird. Mit dieser Deduktion will Fichte den apriorischen Beweis liefern, dass ein vernünftiges Wesen nicht im isolierten Zustande vernünftig wird, sondern dass wenigstens ein Individuum ausser ihm angenommen werden muss, welches dasselbe zur Freiheit erhebe“ [4]).

Den Begriff der „Aufforderung“ zur Vernunft und Freiheit erklärt Fichte näher in einer Bemerkung im „Naturrecht“: „Die Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit ist das, was man Erziehung nennt. Alle Individuen müssen zu Menschen erzogen werden, ausserdem würden sie nicht Menschen“ [5]). Das geistige Leben muss also durch andere Menschen erst geweckt und aktuiert werden. Das gegenseitige Aufeinanderwirken des „Gebens“ und „Nehmens“, wie er sich in den Vorlesungen ausdrückt, macht das Wesen dieser sozialen Erziehung aus. Für so grundlegend hält Fichte die Erziehung für die Existenz eines Vernunftwesens, dass er von einer göttlichen Erziehung des ersten Menschenpaares spricht, um sie als vernunftbegabte Wesen gelten zu lassen. Dieses Wecken der geistigen Natur des einzelnen durch den andern unterscheidet den Menschen von allen übrigen Wesen. „Nur freie

---

1) IV 220. 2) a. a O. 3) IV 221.
4) a. a. O. 5) III 39.

Wechselwirkung durch Begriffe und nach Begriffen, nur Geben und Empfangen von Erkenntnissen, ist der eigentümliche Charakter der Menschheit, durch welchen allein jede Person sich als Menschen unwidersprechlich erhärtet“ [1]). Wir verstehen schon aus dieser erkenntnistheoretischen und sozialethischen Grundlegung die Bedeutung, die Fichte später der Erziehung gegeben hat. Die Idee einer Nationalerziehung wird erst von hier aus recht verständlich.

Wir wollen nun wieder auf die weiteren deduktiven Ausführungen Fichtes im „Naturrecht“ zurückkommen. Es wurde also mit Fichte bewiesen, dass das Vernunft-Ich notwendig die Existenz gleicher Vernunftwesen annehmen musste. In welchem Verhältnis steht nun das reine Ich zum „Andern“? Diese Frage drängt sich ihm als nächste auf. Das Verhältnis des Ich und des Du ist für ihn ein gegensätzliches. Nur in einem Gegensatze ist eine Unterscheidung des eigenen Wesens von dem der Subjekte ausser mir möglich, wobei sich beide, das Ich und der „Andere“ einander gegenseitig bedingen. „Hätte jenes (das Wesen ausserhalb des Subjektes) nicht gewirkt und dadurch das Subjekt zur Wirksamkeit aufgefordert, so hätte dieses selbst (das Ich) auch nicht gewirkt“ [2]). Eine solche „Unterscheidung durch Gegensatz“ macht erst die Realität eines freien Wesens aus, in dem die entgegengesetzten Wesen miteinander verglichen werden. Beide erkennen sich als existierend in ihren eigenen Sphären selbstbestimmter freier Handlung und durch die Tätigkeit in dieser Sphäre freier Selbstbestimmung konstituiert sich das Subjekt erst zum freien Individuum. Diese Tätigkeitssphäre beschränkt ein jeder und überschreitet sie nicht, obwohl er durch Handlungen, die über seinen von ihm gesetzten Wirkungskreis hinausgehen, die Freiheit der andern einschränken könnte. Aber erst durch eine solche Selbstbeschränkung eines jeden Individuums auf seine Tätigkeitssphäre wird die Freiheit der übrigen Menschen garantiert. In der gegenseitigen Anerkennung als freier Wesen liegt für Fichte der Kernpunkt der individuellen Freiheit. Er bezeichnet dieses System der gegenseitigen Abhängigkeit als „das Verhältnis einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit. Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln“ [3]).

---

1) III 40. 2) III 41. 3) III 44.

Eine solche Auffassung des Individuums bedeutet die restlose Überwindung eines abstrakten Individualbegriffes. Der Mensch ist seinem transcendentalen Wesen nach ein ζῶον πολιτικόν. Er kann metaphysisch existieren nur in der Gemeinschaft. Im Begriffe des Individuums liegt schon der Begriff des andern und durch den andern ist dieses Einzelwesen wahrhaft Individuum. Der Individualitätsbegriff ist daher für Fichte ein „Wechselbegriff, d. i. ein solcher, der nur in Beziehung auf ein anderes Denken gedacht werden kann und auch dasselbe und zwar durch das gleiche Denken, der Form nach bedingt ist. Er ist in jedem Vernunftwesen nur insofern möglich, inwiefern er als durch ein anderes vollendet gesetzt wird. Er ist demnach nie mein; sondern meinem eigenen Geständnis, und dem Geständnis des andern nach, mein und sein; sein und mein; ein gemeinschaftlicher Begriff, in welchem zwei Bewusstsein vereinigt werden in eins“ [1]). Durch diese Struktur des Individuums, das seine vernünftige Existenz nur durch die Bezugnahme auf gleichstruktuierte Vernunftwesen realisiert, wird die Gesellschaft geschaffen. Vernunft und Freiheit gewinnen erst in ihr Wirklichkeit. Das Individuum ist essentiell auf den Nebenmenschen hingeordnet, beide sind „aneinander gebunden und einander verbunden“ [2]).

Die Basis, auf der Fichtes ganze transcendentale Deduktion des Phänomens des „Sozialen“ aus dem reinen Ich beruht, ist der Gattungscharakter der Vernunft, die apriori soziale Natur des menschlichen Denkens. In diesem vergesellschafteten und vergesellschaftenden Denken ist jede abstrakte Isolation aufgehoben und die Einzelperson ist ebenso aus dem Gesamtzusammenhange der Gesellschaft zu verstehen, wie die Gesellschaft aus dem Zusammenwirken ihrer Glieder. Fichte hat als erster sich bemüht, den Sozialcharakter des menschlichen Denkprozesses aufzuweisen und die überindividuelle Funktion des Denkens zu beweisen versucht. Er hat damit auf erkenntnistheoretischem Boden den Individualismus der Aufklärung endgültig überwunden.

Das Zusammensein und -wirken mit gleichen freien Wesen hat für Fichte eine ausgesprochen ethische Bedeutung, denn nur in der Gesellschaft kann jeder Mensch jene vollkommene Übereinstimmung, die stete Identität mit sich selbst erlangen, die ihn zur sittlichen Persönlichkeit stempelt, ihn frei und

---

1) III 47. 2) III 48.

unabhängig macht. Eine Koexistenz autonomer, rein aus sich selbst bestehender Individuen würde nicht nur zur allgemeinen Unfreiheit führen, sondern den Menschen als Vernunftwesen aufheben. Wir verstehen daher die fundamentale Bedeutung, die Fichte der Gesellschaft zuweist. Seine Konstruktion des absoluten Ich wäre ohne die Bezugnahme auf eine Gemeinschaft gar nicht durchführbar, wollte Fichte nicht in einen krassen Solipsismus verfallen. Daher sein sozialethisches Postulat: „jeder soll in der Gesellschaft leben und in ihr bleiben, denn ausserdem könnte er keine Übereinstimmung mit sich hervorbringen, welches ihm doch absolut geboten ist“ [1]). Eine Absonderung des einzelnen tadelt er mit heftigen Worten als unsittlich und bezeichnet es als „knechtischen, lohnsüchtigen Egoismus“ [2]). Der Mensch ist der Gesellschaft gegenüber verpflichtet, ebensosehr wie er sich selbst verpflichtet ist. Durch eine Loslösung aus dem Sozialzusammenhang gibt man seinen eigenen Zweck auf, denn der Selbstzweck ist untrennbar verknüpft mit dem Zweck der ganzen Gattung, denn „jener Zweck ist gar nicht ausschliessend diesem oder jenem Individuum eigen, sondern es ist ein gemeinschaftlicher Zweck“ [3]). Ein Einsiedlerleben, um eigenen Spekulationen nachzugehen ist verwerflich und nutzlos für die Menschheit. „Nur durch Handeln, nicht durch Schwärmen — nur durch Handeln in und für die Gesellschaft, tut man ihr Genüge“ [4]). Auch in der „Sittenlehre“ finden wir den Gedanken von der Wechselwirkung der Vernunftwesen, einem Streite der Geister. Die geistige Gemeinschaft, die durch ein solches Aufeinanderwirken entsteht, nennt Fichte eine „Kirche“, ein „ethisches Gemeinwesen“ [5]). Als Mitglieder dieser „Kirche“ wirken wir mit an dem geistigen Prozess der „gegenseitigen Überzeugung“, fühlen uns solidarisch mit ihr als einer uns alle umfassenden Gemeinde. Sie hat auch ein Prinzip der Einigkeit, das ein Zerflattern in eine Unzahl von Privatmeinungen verhindert: das „Symbol“ in dem wir einig sind. Dieses Symbol ist aber nicht eine unveränderliche Gegebenheit, sondern eine sich entwickelnde Idee, die sich entfaltet durch die Mitwirkung aller. Es ist historisch bedingt und ändert seinen Charakter mit der Entwicklung der ganzen Gemeinschaft. Das Symbol vereinigt die Menschheit unter seinem Prinzip und weist hin auf die Erhabenheit und Realität der Vernunftwelt, zu der sich die

---

1) IV 234 vgl. VI 306. 2) a. a. O.
3) IV 235. 4) a. a. O. 5) IV 236.

Gattung heraufläutert. Es ist das „Glaubensbekenntnis der Gemeine“ [1]).

Wir wollen nun näher auf den Gesellschaftsbegriff des „Naturrechts“ eingehen. Die soziale Gemeinschaft wird von Fichte bewusst und im Gegensatze zu Kant als ein totum, nicht als ein compositum gesehen. Das Vereinigungsband liegt für ihn nicht in einem „abstrakten Begriffe“, sondern einem realen Substrat, einer konkreten Allheit. Er bemüht sich, den „Begriff eines nicht bloss eingebildeten Ganzen, das lediglich durch unser Denken erzeugt“ wird, zu finden, „sondern eines reellen Ganzen, das durch die Sache selbst vereinigt wird“ [2]). Er polemisiert ausdrücklich gegen eine abstrakte Sozialtheorie. „Man hat, soviel mir bekannt ist, bis jetzt den Begriff des Staatsganzen nur durch ideale Zusammenfassung der einzelnen zustande gebracht, und dadurch die wahre Einsicht in die Natur dieses Verhältnisses sich verschlossen. Man kann auf diese Weise alles mögliche zu einem Ganzen vereinigen. Das Vereinigungsband ist dann lediglich unser Denken. Eine wahre Vereinigung begreift man nicht eher, bis man ein Vereinigungsband ausser dem Begriffe aufgezeigt hat“ [3]). Das Vereinigungsband sieht Fichte in der Vernunft. „Die Vernunft ist Eine, und ihre Darstellung in der Sinnenwelt ist auch nur Eine; die Menscheit ist ein einziges organisiertes und organisierendes Ganzes der Vernunft“ [4]). Fichte erläutert diesen Begriff der lebendigen Gemeinschaft durch den Vergleich mit einem „organisierten Naturprodukt“. Wie in einem organischen Körper jeder Teil nur existieren kann durch die Verbindung mit dem Ganzen, von diesem getrennt nicht bestehen könnte, weil er erst durch die organische Wechselwirkung das Leben sich erhalten kann, ebenso bekommt der Mensch durch seine Einordnung in die Gesellschaft, in den Staat, seinen Ort, seinen „bestimmten Stand gegen andere“ und steht so in einer bestimmten Verbindung mit dem Ganzen. Die Einordnung aller Individuen

---

1) Der Kirchenbegriff Fichtes verleugnet seine Herkunft vom protestantischen Kirchenbegriff nicht, für den Kirche eine unsichtbare, geistige Glaubensgemeinschaft ist. Fichte charakterisiert auch „dieses weitere Fortschreiten, diese Erhebung des Symbols“ als den „Geist des Protestantismus“. „Das Halten auf das Alte, das Bestreben, die allgemeine Vernunft zum Stillstand zu bringen“ als „Geist des Papismus“. „Der Protestant geht vom Symbole aus ins Unendliche fort; der Papist geht zu ihm hin, als zu seinem letzten Ziele“ (IV 245).

2) III 202. 3) III 207. 4) III 203.

in ein organisches Ganze[1]) hebt die Vereinzelung des Menschen auf und bindet ihn an die Gesellschaft. Er handelt nicht in erster Linie im eigenen Interesse, sondern tritt für die ganze Gesellschaft ein. Im Staate erst wird der Mensch aus dem isolierten Individuum zum Bürger. Der Bürger tritt für alle ein, dafür wird er ohne sein Zutun durch das Handeln aller gefördert. „In diesem organischen Körper erhält jeder Teil immerfort das Ganze, und wird, indem er es erhält, dadurch selbst erhalten; ebenso verhält sich der Bürger zum Staat“ [2]). In der unorganisierten Gesellschaft ist ein soziales Gleichgewicht, eine Konstanz der Beziehungen unmöglich. Die Strukturlosigkeit der Gesellschaft lässt diese in einen Haufen sozialer Atome zerfallen, die einander gegenseitig bekämpfen und vernichten.

Das konkrete Mittel der gesellschaftlichen Vereinigung ist für Fichte der Staat. Erst der Staat ist es, „der eine unbestimmte Menge Menschen zu einem geschlossenen Ganzen, zu einer Allheit vereinigt“ [3]). Doch setzt der Staat die Gesellschaft voraus; er organisiert nicht eine unbestimmte Zahl isolierter Individuen, sondern baut sich auf der Gesellschaft auf. Der Staat ist nicht durch Sammlung und Vereinigung unverbundener einzelner unter das Rechtsprinzip entstanden, sondern durch Trennung und Zerteilung einer einigen grossen, jedoch nur schwach verbundenen Menschenmasse“ [5]). Im vorstaatlichen Zustand lebt der Mensch also schon in Gesellschaft, er kann nur in Gesellschaft leben, denn hier erst können die wahren Gattungszwecke der Menschen verwirklicht werden. Gegenüber diesem ursprünglichen menschlichen Zusammenhang repräsentiert der Staat nur eine historische „Einrichtung“, eine Institution, welche die gegebenen Gesellschaftszwecke realisiert. Während die Gesellschaft in ursprünglicher freier Weise ihre ganze Tätigkeit auf die Gattungszwecke richtet, ist der Staat nur „eine künstliche Anstalt, alle individuellen Kräfte auf das Leben der Gattung zu richten“ [5]). Der Staat wirkt nicht als innerer Antrieb in den Menschen, sondern von aussen her auf diejenigen

---

1) Der Begriff des Organischen bei Fichte ist von philosophiegeschichtlichem Interesse, weil Schelling in seinem Begriff des „organischen Produkts“ offenbar von Fichte beeinflusst wurde. Wir machen auf die vortreffliche Arbeit von W. Metzger aufmerksam: „Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795—1802. Ein problemgeschichtlicher Versuch“. Heidelberg 1911.

2) III 208. 3) III 407. 4) III 451. 5) VII 144.

Menschen, die sich der Gattung nicht opfern wollen; er ist daher eine Zwangsanstalt und hat nur eine subsidiäre Bedeutung. Auf die Fichtesche Staatstheorie und ihre Entwicklung wollen wir nur soweit eingehen, als sie uns in diesem Zusammenhang interessiert und verweisen im übrigen auf die einschlägige Literatur [1]). Fichte hat die Theorie vom Staatsvertrage übernommen und geht im wesentlichen von Rousseau aus. Seine Staatsidee ist also noch durchaus individualistisch. Wie für Kant ist auch für ihn der Staatsvertrag eine regulative Idee, welche die Richtnorm für Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit abgibt. Wenn er auch in seiner Konstruktion den Staat aus dem vertragsmässigen Zusammenschluss der souveränen Individuen entstehen lässt, so bemüht er sich doch, durch seine Auffassung vom Staatsbürgervertrage den Staat nicht als blosse Summe der vielen erscheinen zu lassen. Er nimmt einen besonderen „Vereinigungsvertrag" an, der die einzelnen zusammenschliesst und zu einer höheren Einheit gestaltet, das Individuum zum „Teil eines organisierten Ganzen" [2]) macht. Gegenüber dem Vereinigungsvertrag sind die beiden andern Verträge, der Schutz- und Eigentumsvertrag, nur sekundärer Natur, da erst durch diesen die Staatsgewalt, das Staatsganze konstituiert wird. Der Staat ist dann nicht mehr blosse Summe der Individuen, sondern ein neues Ganzes. Fichte bemüht sich, durch diese Konstruktion den atomistischen Individualismus der Staatsvertragstheorie zu überwinden. Wir können Glücksohn [3]) mit seiner Kritik Recht geben, wenn er die Idee des Staatsvertrages bei Fichte mit dessen organischer Staatsauffassung für unvereinbar hält, denn der Staat kann nur dann sinnvoll als Organismus aufgefasst werden, wenn dieser als eine ursprüngliche Einheit aufgefasst wird. Ist der Staat ein in sich ruhendes Ganze, dessen Glieder nun aus dieser Totalität begriffen werden können, dann ist eine solche Priorität des Individuums, wie sie ihm die Lehre vom Staatsvertrag gibt, undenkbar. Fichte will aber ausdrücklich den Staat als ein totum begreifen, nicht als ein compositum. Der Bürgervertrag kann höchstens zu einem Staatsaggregat, nicht zu einem Staatsganzen führen. Diese

---

1) M. Glücksohn: Fichtes Staats- und Wirtschaftslehre. Diss. Bern 1910. K. Barberino: F.' Staatsbegriff in seiner Entwicklung 1793—1813. Diss. München 1920. E. Ahlgrimm: Kultur u. Staat b. Fichte. Diss. Giessen 1921. G. Bäumer: Die soziale Idee. Heilbronn 1910. S 45—76.

2) III 204. 3) M. Glücksohn, S. 68 ff.

Inkonsequenz der Fichteschen Staatsidee ist eine Folge des verfehlten Versuches, unter Beibehaltung des individualistischen Ausgangspunktes zu einem universalistischen Staatsbegriff zu gelangen. Einen solchen Dualismus in einer widerspruchlosen Synthese aufzuheben, ist Fichte trotz allen Bemühens nie gelungen.

Neben dem Vereinigungsvertrag nimmt Fichte im „Naturrecht" noch einen Schutz- und Eigentumsvertrag an. „In diesen beiden andern Verträgen ist auch der ganze Staatszweck ausgesprochen: Sicherheit der Bürger und Schutz des Eigentums. Diese Beschränkung des Staatszweckes liegt noch völlig in der Linie der liberalen Staatsidee. Doch spricht Fichte im Laufe der Entwicklung seiner Doktrin dem Staate immer mehr Aufgaben zu, bis zur Erweiterung der Staatszwecke im Sinne des Wohlfahrtsstaates, des „Geschloßnen Handelsstaates" und der Idee der Nationalerziehung in den „Reden an die deutsche Nation". Der Eigentumsvertrag soll „das ausschliessende Recht auf Handlungen, keineswegs auf Sachen"[1]) begründen. Das Eigentumsrecht bezieht sich also nicht so sehr auf Abgrenzung des Herrschaftsbereiches über die dingliche Welt als vielmehr auf die Sicherung der freien Tätigkeitssphäre. Das Eigentumsrecht an einem Gegenstand leitet sich also ab aus dem Rechte, diesen Gegenstand zum Objekte seiner Tätigkeit zu machen. Mit der Zuweisung und Bestimmung der freien Tätigkeitssphäre wird auch das Eigentum als solches bestimmt. Diese Eigentumslehre ist nichts anderes als die ausgebildete Formationstheorie von 1794. Mit Recht weist Marianne Weber[2]) darauf hin, dass diese Fichtesche Theorie des Eigentums ein „echtes Kind der Wissenschaftslehre" ist, „die nicht das Sein der Dinge — die tote Sache — sondern die lebendige Tätigkeit zum obersten Prinzip der Welterklärung macht." Im Eigentumsvertrage wird also ein Teil der Erscheinungswelt dem Menschen als Bereich seiner ungehinderten Tätigkeit zugewiesen. Nur mittels dieser freien Aktivität erwirbt der Mensch ein Recht an den Dingen. Eigentum ist also kein dingliches Recht, sondern die schöpferische Kraft der Person, die Aussenwelt zu beherrschen und zu gestalten. Ziel eines jeden Menschen ist es, die ihm zugewiesene Tätigkeitssphäre seinen eigenen Zwecken zu unterwerfen, sie nach seinem Willen zu modifizieren. Dies ist der eigentliche Rechtsgrund des Eigentums, durchaus im Einklang mit dem Aktivismus der Fichte-

1) III 401. 2) a. a. O. S. 37 Anmerk.

schen Philosophie, die im Tun die einzige Existenzform des reinen Ich sieht. „Das Recht auf die Fortdauer unseres freien Einflusses in die gesamte Sinnenwelt“ [1]) fasst Fichte als ein „Urrecht“ des Menschen auf. Dieses Recht auf Gestaltung der objektiven Welt ist zugleich das Recht auf Freiheit, denn nur durch zweckmässige Gestaltung der Wirklichkeit nach seinem Begriffe wird der Mensch frei. Das Recht der Modifikation der Aussenwelt nach seinen Zwecken hat aber seine Grenze an dem gleichen Rechte des anderen, das zur Selbstbeschränkung in der Tätigkeit veranlasst. Erst der Staat gewährt einem jeden durch Abgrenzung und Zuweisung der Tätigkeitssphären ein umrissenes Eigentumsrecht. Dieses ist für die einzelne Persönlichkeit die Voraussetzung seiner leiblichen und geistigen Existenz, es ermöglicht ihm erst seine Daseinsweise als freies Vernunftwesen. „Leben zu können ist das absolute unveräusserliche Eigentum aller Menschen. Es ist ihm eine gewisse Sphäre der Objekte zugestanden worden ausschliessend für einen gewissen Gebrauch. Aber der letzte Zweck dieses Gebrauchs ist der, leben zu können. Die Erreichung dieses Zweckes ist garantiert, dies ist der Geist des Eigentumsvertrages. Es ist der Grundsatz jeder vernünftigen Staatsverfassung: Jedermann soll von seiner Arbeit leben können“ [2]). So ist also das Eigentum erst die Basis für die eigentlich menschliche Daseinsweise, die Voraussetzung für Leben und Freiheit. Die Arbeit muss aber in erster Linie die leibliche Fortdauer des Menschen sichern. Hunger und Durst sind die Triebfedern, die den Menschen zu fortwährender Aktivität anspornen, solange der Mensch sich nicht durch Freiheit zu einer „höheren Existenz“ erhebt, der reinen Herrschaft der Vernunft. Das Nahrungsbedürfnis ist der ursprünglichste Trieb und seine Befriedigung wird dem einzelnen in erster Linie durch sein Eigentum garantiert. „Der höchste und allgemeinste Zweck aller freien Tätigkeit ist sonach der, leben zu können“ [3]). Fichte ist so konsequent, denjenigen, der diese lebensnotwendige Eigentumssphäre, die ihm der Staat garantieren soll, nicht hat, von seinen sozialen Pflichten für entbunden zu erklären: „Sobald also jemand von seiner Arbeit nicht leben kann, ist ihm das, was schlechthin das seinige ist, nicht gelassen, der Vertrag ist also in Absicht auf ihn völlig aufgehoben, und er ist von diesem Augenblick an nicht mehr rechtlich verbunden, irgendeines Menschen Eigentum anzuerkennen“ [4]). Fichte entwickelt also Kon-

1) III 119. 2) III 212. 3) a. a. O. 4) III 213.

sequenzen aus seiner Eigentumslehre, von deren revolutionärer Bedeutung er nicht zurückschreckte. Er geht sogar soweit, dem Enterbten ein Recht auf das Eigentum seiner Mitbürger zuzusprechen, den Anspruch auf Miteigentum mit den Begüterten. Alle müssen an den Notleidenden „von Rechtswegen, und zufolge des Bürgervertrages, abgeben von dem Ihrigen, bis er leben kann. — Von dem Augenblick an, da jemand Not leidet, gehört keinem derjenige Teil seines Eigentums mehr an, der als Beitrag erfordert wird, um einen aus der Not zu reissen, sondern er gehört rechtlich dem Notleidenden an . . . Jeder besitzt sein Bürgereigentum nur insofern und auf die Bedingung, dass alle Staatsbürger von dem Ihrigen leben können“ [1]). Damit wird ein Eigentumsbegriff aufgestellt, der sich in seiner sozialen Bedeutung grundsätzlich unterscheidet von dem römisch-rechtlichen. Während nach römischem Rechte der Eigentümer die absolute Verfügungsgewalt über die Sache hat, lediglich nach s e i n e r Willkür über diese zu disponieren, den Gegenstand des Eigentums selbst vernichten kann, hat der Fichtesche Eigentumsbegriff — der für seine ganze Sozialphilosophie von entscheidender Bedeutung ist (wir verweisen allein auf die soziale Stellung, die er im „Geschloßnen Handelsstaat“ als Grundlage der ganzen Ausführungen hat) — stark sozialethischen Charakter. Der Begriff des Eigentums geht bei Fichte über eine rein formalrechtliche Abgrenzung hinaus und gibt die Grundlage ab für die Beziehung von Individuum und Gesellschaft, indem nicht nur jeder durch das Eigentum die Bedingung einer freien Betätigung bekommt, in Wechselwirkung mit der Aussenwelt zu treten, um diese den Vernunftzwecken zu unterwerfen, sondern auch die Ansprüche aufzeigt, die jeder an die Gesellschaft zu machen berechtigt ist. Das Eigentumsrecht enthält in sich zwei Individualrechte: das Recht auf Existenz und das Recht auf Arbeit. Das Recht auf Existenz ist nicht das Recht auf ein Existenzminimum, wie es in den „Beiträgen“ noch formuliert ist, sondern der Anspruch auf eine angemessene Lebensweise. Jeder soll „so angenehm leben, als möglich“ [2]) und jeder hat das gleiche Anrecht „ohngefähr gleich angenehm leben zu können“ [2]). Fichte kommt zu völlig kommunistischen Anschauungen, wenn er den Umfang bemessen will, der jedem als sein Anrecht auf Existenz zuzusprechen ist. Er stellt die Summe der Arbeit und den daraus erwachsenden Wohlstand als Ganzes einer

1) a. a. O. 2) III 407.

gegebenen Summe von Individuen gegenüber und teilt die Grösse des Gesamtgüterwertes durch die Anzahl der Individuen. Damit wird ein rein idealer Anteil des einzelnen am Nationalwohlstand bestimmt. Doch soll diese Berechnung nur eine Grundnorm abgeben, die das Individuum am steigenden und fallenden Sozialertrag teilnehmen lässt. Im einzelnen spricht Fichte jedem ein standesgemässes Einkommen zu, das dem gesellschaftlichen Range nach verschieden ist. Die verschiedenen Stände haben ihrer Natur nach eine verschiedene Lebenshaltung und unterschiedliche Bedürfnisse[1]). Aber auch hier gilt der Grundsatz einer gleichmässigen proportionierten Anteilnahme aller Stände an dem Ertrag der Gesamtheit und der Staat ist verpflichtet, jeden teilnehmen zu lassen an der Steigerung des nationalen Wohlstandes.

An das Recht auf Existenz schliesst sich unmittelbar das Recht auf Arbeit an. Denn wenn der Staat jedem das Leben garantieren soll, dann muss er ihm auch die Bedingung zum Leben verschaffen, die Arbeit. Das Recht auf Eigentum schliesst das Recht auf Arbeit in sich, da sich das Eigentumsrecht nur durch Tätigkeit realisieren lässt. „Das Lebenkönnen ist durch die Arbeit bedingt, und es gibt kein solches Recht, wo die Bedingung nicht erfüllt würde“[2]). Aber weil eben die Arbeit die Grundlage des ganzen Eigentumsrechtes ist, hat ein jeder nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht zur Arbeit. Fichte spricht sogar dem Staate ein Aufsichtsrecht zu, „ob jeder in seiner Sphäre arbeite, als zum Leben nötig ist“[3]), denn ebenso wie der Staat für Eigentum und Arbeit eines jeden sorgen muss, so muss er auch für die Ausübung dieser Rechte Sorge tragen. Im Vernunftstaat soll zwar kein Armer sein, aber auch kein Müssiggänger. Trotzdem soll aber die Arbeit ihr menschliches Mass haben. Stets soll der Mensch Herr über die Natur bleiben, nie darf er zu ihrem Sklaven herabsinken. „Der Mensch soll arbeiten; aber nicht wie ein Lasttier, das unter seiner Bürde in den Schlaf sinkt, und nach der notdürftigsten Erholung der erschöpften Kraft zum Tragen derselben Bürde wieder aufgestört wird. Er soll angstlos, mit Lust und mit Freudigkeit arbeiten, und Zeit übrig behalten, seinen Geist und sein Auge zum Himmel zu erheben, zu dessen Anblick er gebildet ist“[4]). Treffender und zeitgemässer könnte auch heute kaum jemand den wundesten Punkt der sozialen Frage, das Arbeitsproblem, charakterisiert haben.

---

1) III 418. 2) III 214. 3) III 213. 4) III 422.

Der Fichtesche Eigentumsbegriff bedingt notwendigerweise auch die Staatsgewalt, welche seine Durchführung garantiert und das ist der „geschloßne Handelsstaat“ (1800). Erst dieser macht das Eigentum zur allgemeinen Wirklichkeit, er ist dessen notwendiges Korrelat. Denn der geschloßne Handelsstaat beschränkt sich nicht darauf, die Rechtsform des Eigentums zu sichern, sondern will auch seinen Inhalt realisieren, da wir es ja nicht mit einem formal-dinglichen Eigentumsrecht zu tun haben, sondern mit dem lebendigen Recht auf freie Handlungen. Der Staat hat aber die Aufgabe, einem jeden Bürger die Sphäre seiner Tätigkeit zuzuweisen. Er hat die Pflicht, jedem sein Eigentumsbereich zu sichern, aber zugleich muss er einem jeden Staatsbürger sein Recht auf Existenz und Arbeit garantieren. Dagegen hat der Staat auch das Recht der Beaufsichtigung der Bürger, ob jeder von seinem Eigentumsrechte Gebrauch mache, zu arbeiten. Jeder Staatsbürger hat aber anderseits auch Pflichten aus seinem Eigentum gegenüber dem Staate, es im Einklange mit dem allgemeinen Wohle zu benützen. So sehen wir, dass mit dem Fichteschen Eigentumsrechte eine Menge von Rechten und Pflichten verbunden sind. Der Staat erst gibt aber die rechtliche Voraussetzung der Realisierung dieses Gefüges von Rechten und Pflichten. Dies kann er aber nur, wenn er tief eingreift in die Privatsphäre eines jeden. Denn soll der Staat seine Aufgabe erfüllen, „jedem das Seinige zu geben“ [1]), so kann er es nur durch Beschränkung der individuellen Willkür, denn das unterscheidet den Bürger vom isolierten Individuum, dass er nicht sich lediglich von seinen egoistischen Bedürfnissen leiten lässt, sondern sich unterordnet unter das Ganze. Er hat „mancherlei zu tun und zu lassen, nicht um seiner selbst willen, sondern um der anderen willen; dagegen werden seine höchsten Bedürfnisse befriedigt ohne sein Zutun, durch das Handeln der anderen“ [2]). Der Vernunftstaat aber überlässt es dem einzelnen womöglich nicht, sich das ihm Zukommende selbst zu beschaffen, sondern er weist jedem das Seine zu. Dazu aber ist eine einheitliche Organisierung der ganzen Wirtschaft durch den Staat notwendig, durch welche die verschiedenen Arbeitszweige verteilt und auf einen bestimmten Umfang beschränkt werden. Nicht durch freie Konkurrenz soll das wirtschaftliche Gleichgewicht des geschlossenen Handelsstaates erhalten werden, sondern durch zweckmässige Arbeitsteilung. Fichte unterscheidet drei Stände: die Produzenten,

1) III 403. 2) III 209.

(eigentlich Urproduzenten), Künstler (Weiterverarbeiter) und Händler. Der Umfang der wirtschaftlichen Tätigkeit der verschiedenen Stände ist staatlich normiert und harmonisch aufeinander abgestimmt. Dies kann nur dadurch geschehen, dass der Staat die einzelnen Klassen „schliesst", d. h. die Zahl derer, die denselben Arbeitszweig treiben, auf eine bestimmte Höhe begrenzt. „Erst durch diese Schliessung wird der Arbeitszweig Eigentum der Klasse die ihn treibt"[1]). Der Eigentumsbegriff wird also im Wesen auch auf den Begriff des Standes angewandt, dem als Ganzen auch seine Tätigkeitssphäre zugewiesen wird, die der Stand nicht überschreiten darf. Die Schliessung der Erwerbszweige ist aber nicht durchführbar, wenn diese nationale Wirtschaftseinheit dauernd durch den Welthandel gestört wird, der seine Konkurrenz geltend macht. Der Staat hat sich also als autarkes Ganzes vom Auslande abzuschliessen und völlig unabhängig vom Welthandel zu stellen. Der Weg dazu ist Aufhebung des Weltgeldes, an dessen Stelle das Landesgeld treten soll, das seinen Wert aus der staatlichen Autorität herleiten soll. Hier ist nicht der Ort, das wirtschaftspolitische System des „Geschloßnen Handelsstaates" ausführlich zu erörtern. Fichte versprach sich von der Verwirklichung dieser Prinzipien eine Ausbildung des Nationalcharakters, die Schöpfung eines wahren Nationalstaates. Gerade die Abschliessung nach aussen müsste, so meinte er, die besondere Lebensart und Sitte des Volkes zur Entfaltung bringen und die Entwicklung zur Nation befördern.

Diese sozialistische Staatsidee des „Geschloßnen Handelsstaates" überrascht auf den ersten Blick und mutet einen zunächst wie eine Utopie an, die in keinem besonderen Zusammenhange steht mit Fichtes eigentlichem System. Die Omnipotenz des Sozialstaates scheint unvereinbar zu sein mit seiner Freiheitsidee. Aber schon die Tatsache, dass Fichte diese seine Gedanken als reifste und durchdachteste Frucht seines Denkens bezeichnet, müsste zur Besinnung mahnen. Tatsächlich verleugnet auch der „Geschloßne Handelsstaat" seine Herkunft aus dem übrigen Fichteschen Gedankengut nicht. Schon aus unserer Darstellung muss das deutlich geworden sein. Ebenso wie Fichtes Eigentumsbegriff, wie wir nachgewiesen zu haben hoffen, ein Produkt der aktivistischen Philosophie der Wissenschaftslehre ist, ebenso ist die Idee des geschloßnen Handelsstaates eine logische Konsequenz des Eigentumsbegriffes. Wie

1) III 446.

das Eigentum seinen Rechtsgrund in der Zuweisung der freien Tätigkeitssphäre durch den Staat hat, so hat der „geschloßne Handelsstaat“ seine Basis in der Begrenzung und Zuweisung der sozialen Arbeit. Es ist ein Arbeitsstaat, der die Tätigkeit seiner Bürger durch die Normierung der Arbeit regelt und zu einer Einheit mit Hilfe einer einheitlichen Arbeitsverfassung und Organisation gestaltet. Trotz dieses sozialistischen Normierungssystems bleibt aber die Freiheit des einzelnen in ihrem Bereiche erhalten. Hat der Bürger des Sozialstaates seine öffentlichen Pflichten erfüllt, so ist er im übrigen völlig frei, um seiner Persönlichkeit zu leben. Nichts lag Fichte ferner als ein egalitärer, die Individualität beschränkender Kommunismus. — Was Fichte mit dem „Geschloßnen Handelsstaat“ wollte, das war weder eine Utopie, die der Wirklichkeit nichts sagen kann und nur auf den „vorausgesetzten und erdichteten Zustand der Dinge“ passt, noch ein praktisch unmittelbar durchführbarer Plan, sondern eine regulative Idee, die dem Politiker den Weg weisen soll vom Notstaat zum Vernunftstaat.

5. Gattung und Nation.

Die Tendenz des sozialphilosophischen Denkens bei Fichte geht immer mehr darauf aus, das Individuum zurücktreten zu lassen vor der Gesamtheit, den einzelnen nicht dem Ganzen gegenüberzustellen, sondern ihn als dessen Bestandteil zu sehen, der erst durch das Leben dieser umfassenden Totalität sein ureigenes Leben gewinnt. Diese Tendenz ist so stark, dass Fichte nur schwer der Gefahr entgeht, in das Extrem eines krassen Universalismus zu verfallen, der alle individuelle Besonderheit in sich aufzusaugen droht. Schon im „System der Sittenlehre“ vom Jahre 1798 wird das „reine Vernunftwesen“, welches Fichte ja streng unterscheidet vom empirischen Ich, als Glied eines Gesamtverbandes der Vernunft gesehen, mitwirkend an der Realisation des allgemeinen Vernunftzweckes. Die Lehre Kants vom Menschen als Selbstzweck erweitert Fichte dahin, dass er jede Person zugleich als ein Werkzeug zur Verwirklichung des Sittengesetzes ansieht. „Durch das Sittengesetz getrieben, vergesse ich mich selbst im Handeln: ich bin nur Werkzeug in seiner Hand“[1]). „Für jedes vernünftige Wesen ausser mir, an welches ja das Sittengesetz ebensowohl als an mich sich richtet, wie an sein Werkzeug, gehöre ich zur Gemeinde der vernünftigen Wesen, und ich bin

1) IV 255.

ihm sonach Zweck, von seinem Gesichtspunkt aus, so wie er es mir ist, von dem meinigen aus. Jedem sind alle ausser ihm Zweck; nur ist es keiner sich selbst. Der Gesichtspunkt, von welchem aus alle ohne Ausnahme letzter Zweck sind, liegt über alles individuelle Bewusstsein hinaus; es ist der, auf welchem aller vernünftigen Wesen Bewusstsein als Objekt, in Eins vereinigt wird; also eigentlich der Gesichtspunkt Gottes. Für ihn ist jedes vernünftige Wesen absoluter und letzter Zweck."[1]) Jeder wird also Mittel zur Realisation der Vernunft, zur Erreichung des Gesamtzweckes und damit Mitglied einer „Gemeine der vernünftigen Wesen". „Die Selbständigkeit aller Vernunft als solcher, ist unser letztes Ziel: mithin nicht die Selbständigkeit Einer Vernunft, inwiefern sie individuelle Vernunft ist."[2]) In seiner Sittenlehre von 1812 geht Fichte sogar soweit, jedes individuelle Eigensein zu leugnen, es nur als Erscheinung der absoluten Vernunft zu betrachten. „Das Ich muss sich erscheinen als Erscheinung, und nicht als selbständiges Sein; denn es soll ja nicht sein eigenes Leben sein, sondern Leben eines Fremden und andern, des Begriffs."[3]) Das Individuum ist der Vollstrecker eines höheren Vernunftgesetzes, das ihm gegeben ist und das es erfüllen muss. Bisweilen scheint das Individuum nichts mehr zu sein als ein Accidenz der transzendenten Vernunft, nicht Glied, sondern Funktion des Ganzen. Trotzdem bemüht sich Fichte stets, diesen Universalismus in Einklang zu bringen mit seiner Freiheitslehre. Das Sittengesetz muss, soll das Handeln sittlich relevant sein, mit Freiheit erfüllt werden, weil diese allein die Bedingung einer wahren Moralität ist. Stets hat daher Fichte trotz dieser extrem universalistischen Tendenzen an der Willensfreiheit festgehalten.

Der Gemeinschaftsbegriff, welcher der Ausdruck dieser fast funktionalen Individualitätsauffassung ist, ist der der Gattung. In der „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" von 1806 stellt Fichte die Gattung in den Mittelpunkt seiner Erörterungen. Sie ist für „ihn das einzige, was da wahrhaft existiert."[4]) Die Menschheit ist ihm ein eigenes Subjekt, das lebt, sich entfaltet und vervollkommnet. Nicht das Individuum wird als letzte Realität angesehen, auf das zurückgegangen werden muss, sondern die Gesamtheit des Menschengeschlechtes in ihrer Einheit. „Wir reden hier nur vom Fortschreiten des Lebens der Gattung, keineswegs dem der Individuen"[5]) heisst

1) a. a. O. 2) IV 31. 3) XI 45.
4) VII 26. 5) VII 7.

es in der ersten Vorlesung. Die Gattung lebt nur ein Leben, das ist das Leben der Vernunft. Die Vernunft kann nie das Leben des Individuums erfüllen und bewegen, denn dieses wird nur vom Selbsterhaltungstrieb und Eigeninteresse in seinem Handeln motiviert. Die Vernunft manifestiert sich nur im Leben des Menschheitsganzen. Das „Eine und sich selber gleiche Leben der Vernunft spaltet sich erst in die verschiedenen Individuen und erscheint darum im ganzen als Leben der Gattung.“ [1]) So ist also die Gattung der Urquell individuellen Seins und erst sie gibt den Boden ab für eine Individuation. „Es ist der grösste Irrtum und der wahre Grund aller übrigen Irrtümer, welche mit diesem Zeitalter ihr Spiel treiben, wenn ein Individuum sich einbildet, dass es für sich selber dasein und leben, und denken und wirken könne, und wenn einer glaubt, er selbst, diese bestimmte Person, sei das Denkende zu seinem Denken, da er doch nur ein einzelnes Gedachtes ist aus dem Einen allgemeinen und notwendigen Denken.“ [2]) Ausdrücklich wendet sich Fichte gegen die Sozialphilosophie des Individualismus, der das Individuum zum Ausgangspunkt alles Gemeinschaftslebens macht und den Zweck der Gesamtheit aus den Individualzwecken ableiten will. Die Gattung, die allein Realität hat, wird dem Individualismus zur leeren Abstraktion, einem künstlichen Begriff. Für ihn ist die Gesellschaft kein ursprüngliches, organisches Ganze, sondern „ein aus Teilen zusammengestückeltes“ Aggregat. Fichte nennt dieses Zeitalter des Individualismus, das in der Gegenwart das herrschende ist, das „der vollendeten Sündhaftigkeit“, weil in ihm die Selbstliebe und das Eigeninteresse herrschend ist, der Trieb zum Individuell-Besten. Indem der Mensch aber nur seinem eigenen Ich lebt, verleugnet er sein höheres Wesen und wird zum Sklaven der unbewussten Instinkte und Triebe. Das vernünftige Leben aber besteht darin, „dass die Person in der Gattung sich vergesse, ihr Leben an das Leben des Ganzen setze und es ihm aufopfere“. Es gibt „nur Eine Tugend, die — sich selber als Person zu vergessen, und nur ein Laster, das — an sich selbst zu denken.“ [3]) Nur das Leben in und für die Gattung ist wahrhaft sittliches Leben und ehrt die menschliche Natur. Der Zweck des ganzen menschlichen Daseins wurde nicht dem einzelnen gestellt, sondern dem ganzen Menschengeschlechte als solchem und nur indem ein jeder bemüht ist, diesen Gattungszweck zur Verwirklichung zu führen, erfüllt er auch seinen Individualzweck. Nicht sich,

1) VII 25. 2) VII 23. 3) VII 35.

sein Wohl soll der Mensch suchen, sondern das Wohl aller. Die Individualität muss sich hingeben an das Ganze und immer mehr absterben. Aufgabe des Menschen ist es also, „dass er seine Person in der Gattung verliere und an die Sache dieser Gattung sein Leben setze, für sie arbeite, entbehre, dulde und, sich opfernd, sterbe“ [1]).

Die Gattung, dieser unkonkrete Begriff ist für Fichte faktisch eine metaphysische Idee. Sie ist Ausdruck des transcendenten Lebens der Vernunft, die alle Einzel-Ichs zu einer metaphysisch-geistigen Einheit zusammenfasst. Die individuellen Personen sind nur Accidenzien dieser metaphysischen Hypostase. Die Vernunft ist das „einzige An-sich“, sie ist Zweck, während die Persönlichkeit Mittel ist, „die letztere nur eine besondere Weise, die Vernunft auszudrücken, die sich immer mehr in ihrer allgemeinen Form verlieren muss“ [2]). Das Leben der Gattung drückt sich in den Ideen aus. Die Ideen haben ihre eigene metaphysische Existenz, sie erfassen und erfüllen die Individuen, die nur „Gedachtes“ sind, gedacht vom „Einen und ewigen Denken“ [3]). Das Leben der Idee ist die höchste Lebensform und ergreift alle sinnliche Erscheinung, um sich diese unterzuordnen. Die Idee ist, auch hier verleugnet sich der Grundcharakter der Wissenschaftslehre nicht, ursprüngliche, rein und schlechthin aus sich selbst hervorgehende Tätigkeit [4]). Sie ändert sich in dreifacher Weise: einmal als „schöne Kunst“, die Fichte als den Inbegriff aller gestaltenden, die Materie formierenden Tätigkeit versteht, weiter als die Auswirkung in den gesellschaftlichen Verhältnissen und schliesslich als Wissenschaft, welche in der reinsten Weise die Gedanken Gottes zum Ausdruck bringt.

Das Individuum tritt gegenüber diesem Primat der Gattung und der Idee vollkommen zurück. Stärker und grundsätzlicher kann kaum dieser Primat betont werden, als in den Worten Fichtes, die hervorheben „dass die Person der Idee zum Opfer gebracht werden solle, und dass dasjenige Leben, in welchem dieses geschieht, das einzige wahre und rechte sei“, dass „das Individuum gar nicht existiere, da es nicht gelten, sondern zugrunde gehen solle; dagegen die Gattung allein existiere, indem sie allein als existent betrachtet werden solle“ [5]). Trotzdem aber hält Fichte die Berechtigung der Individualität durchaus aufrecht. Was er verwirft und als sittlich nicht wertvoll bezeichnet, das ist die sinnliche Indivi-

---

1) VII 250, 225. 2) I 505. 3) VII 55. 4) VII 58. 5) VII 37.

dualität und ihre nur sinnliche Existenz. Dieser aber stellt er die ideale Individualität gegenüber, die „Originalität", welche erfüllt wird von der ewigen Idee, die sich in ihr „in einer neuen, vorher nie dagewesenen Gestalt"[1]) offenbart. Auch das Leben für die Gattung und die Liebe an ihr richtet sich, das betont Fichte ausdrücklich, nicht auf die Menschheit als solche, sondern stets auf die konkreten individuellen Personen[2]). Nie verfällt Fichte in jene rein begriffliche Denkweise, die, wie es etwa bei Kant der Fall ist, dem Individuum einen rein abstrakten Gattungsbegriff gegenüberstellt. Stets ist es bei Fichte der konkrete Mensch, der im Mittelpunkt alles Geschehens steht, der mitwirkt an der Vervollkommnung des ganzen Geschlechtes, an seiner „Perfektibilität". Ziel der Gattung ist es aber, „dass das Menschengeschlecht mit Freiheit alle seine Verhältnisse nach der Vernunft einrichte"[3]) und bewusst — nicht instinktmässig, ohne eigenes Wollen, getrieben durch das Naturgesetz — ihre Verhältnisse einrichte. Diesen Gedanken von dem Endstadium der sozialen Entwicklung, in dem sich der Mensch durch bewusste rationale Beherrschung der sozialen und natürlichen Kräfte von der Heteronomie der Naturgesetze emanzipiert, finden wir auch bei Hegel und besonders klar bei Marx und Engel. Die sozialistische Gesellschaftsordnung soll die Befreiung des Menschen vor dem Zwang einer sozialen Kausalität und der Herrschaft der Natur befreien. Der Mensch wird Gestalter seiner eigenen Geschichte und vollzieht, wie sich Engels[4]) einmal ausdrückt, den Sprung aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit. Nur aus diesem Rationalismus heraus ist auch die hervorragende Wertung der Wissenschaft sowohl bei Fichte wie bei Marx zu verstehen. Sie ist das Werkzeug einer allgemeinen Vernunftherrschaft. Als Mittel zur Erreichung dieses letzten Zieles sieht Fichte nicht wie Marx den Klassenkampf an, sondern die Erziehung. Fichte spricht aber diese Aufgabe der Erziehung des Menschengeschlechts einem besonderen Stande zu: dem Gelehrtenstande. Der Gelehrte ist für Fichte das, was wir heute als Akademiker bezeichnen würden. Unter den Begriff des Gelehrten fällt die Kategorie des Lehrers, des Priesters und des Staatsbeamten. Als Repräsentant dieses Führerstandes erscheint ihm daher der wissenschaftliche Gelehrte im engeren Sinne. Die

1) VII 69. 2) VII 37. 3) VII 34.
4) Fr. Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. Stuttgart 1919, S. 305.

Bestimmung des Gelehrtenstandes „ist die oberste Aufsicht über den wirklichen Fortgang des Menschengeschlechtes im allgemeinen und die stets Beförderung dieses Fortgangs“ [1]. Der Gelehrte ist der Lehrer des Menschengeschlechtes. Er hat die Pflicht, für seine eigene höchste Ausbildung zu sorgen, um seine Kenntnisse zum Nutzen der Gesellschaft verwerten zu können. Seine Aufgabe ist eine eminent soziale und mehr als irgendein Stand wirkt er ausschliesslich für die Gesellschaft. Er ist der Träger des Fortschrittes seines Zeitalters, indem er die Erkenntnisse seiner Zeit vermehrt und fördet. Zugleich hat der Gelehrte aber auch eine hohe ethische Aufgabe: er zeigt seiner Zeit, das was sie soll, er führt sie den Weg, den das Menschengeschlecht zu gehen hat. „Der letzte Zweck jedes einzelnen Menschen sowohl, als der ganzen Gesellschaft, mithin auch aller Arbeiten des Gelehrten an der Gesellschaft ist die sittliche Veredelung des ganzen Menschen“ [2]. Aber nicht die alleinige Lehre soll die sittliche Vervollkommung herbeiführen, sondern das Beispiel. Jeder hat die Pflicht, das zu sein, was er lehrt und durch sein Beispiel das sittliche Leben zu fördern. Ganz besonders gilt dies vom Gelehrten. Als Erzieher der Menschheit soll er auch, „sittlich beste Mensch seines Zeitalters sein“ und die höchste sittliche Vollendung darstellen. Neben diesem führenden Stand unterscheidet Fichte noch eine Reihe von niederen Klassen, welche die ökonomische Basis bilden für die Existenz der höheren. Schon Fichte sah es als ein unbedingt zu lösendes Problem an, das richtige Verhältnis zwischen höheren und niederen Klassen, die harmonische Wechselwirkung beider zu finden und die trennende Kluft, welche die ungleiche Bildung zur Folge hat, zu überbrücken. Die Harmonie der Über- und Unterordnung, höhere und niedere Stände schafft erst den Ausgleich vorhandener Gegensätze, „Die höheren (Klassen) sind der Geist des einen grossen Ganzen der Menschheit; die niederen die Gliedmaßen derselben; die ersten das Denkende und Entwerfende, hie letzten das Ausführende“ [3]. Die organische Sozialtheorie weist Fichte auch den Weg, immanente Gegensätze in der Gesellschaft auszugleichen.

Die zentrale Stellung, welche die Erziehung, die uns noch in der Endform der Nationalerziehung zu beschäftigen haben wird, ist aus seinem erkenntnistheoretischen und metaphysischen Voraussetzungen zu verstehen. Wir haben uns bemüht, es deutlich zu machen, wie schon die Urelemente

1) VII 329. 2) VII 332. 3) IV 364.

sozialer Beziehung mehr oder weniger auf Erziehung abzielen. Die geistige Wechselwirkung der Individuen ist ebenso eine erzieherische, wie das Erwecken der vernünftigen Natur des Menschen durch die „Aufforderung", jenen Akt des Aufrufes der einzelnen Persönlichkeit zum freien Tun und Denken, zum sprengen seiner geistigen Isolation, welche die Quelle personaler Unfruchtbarkeit ist. Doch was vom einzelnen gilt, gilt vom Ganzen. Ebenso wie die Individuen zu Menschen erzogen werden müssen, so muss die Gesamtheit des Menschengeschlechtes zur Vernunfteinheit der Menschheit erzogen werden. Die Erziehung ist bei Fichte kein rein pädagogischer Begriff, sondern auch ein sozialphilosophischer. Erst durch diesen eigenartigen Akt der Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit — das ist ja der Ausgangspunkt des Fichteschen Erziehungsgedankens — wird eine soziale Beziehung geschaffen. Für das isolierte, autarke Ich wäre ein solches Einwirken nicht nur überflüssig, sondern sinnlos. Aber gerade dieser Akt befreit das Individuum aus seiner unfruchtbaren Vereinzelung und führt es zu sozialem Denken und sozialem Tun. Das macht aber gerade das Eigenartige der Fichteschen Philosophie aus, dass jedes Denken nur als vergesellschaftetes Denken überhaupt möglich ist. Aber dieses Denken ist gemäss seiner aktivistischen Philosophie nicht bloss logische Funktion, sondern Tat, aber eine Tat, die ebenso wie das Denken eine soziale Tat ist. Von da aus können wir erst die Bedeutung der Erziehung im Fichteschen System würdigen. Sie hat keinen bloss ideologischen Charakter, sondern ist „umwälzende Praxis", der gestaltende, umschichtende, neu schaffende Faktor im Gesellschaftsprozess. Erziehung ist für Fichte nichts weniger als ein soziales Entwicklungsprinzip. Sie ist für ihn das Mittel, die Gesellschaft zu stets höherer Entfaltung zu führen, bis endlich im Vernunftreiche die letzte Spannung von Vernunft und heterogener Wirklichkeit überbrückt ist und eine völlige Identität dieser beiden bisher artverschiedener Prinzipien hergestellt ist. Diese Einheit herzustellen ist das letzte Ziel des Fichteschen Erziehungsgedankens.

Die „Grundzüge" stellen den Höhepunkt der Entwicklung der Fichteschen Sozialphilosophie zum reinen Universalismus dar. Die Gattung wird zur metaphysischen Totalität, die alle Besonderheit in sich einschliesst, sie ist Ziel und Zweck allen gesellschaftlichen und individuellen Wirkens. Gemäss diesem abstrakten Universalismus, welcher die Individualität nur als Äusserungsform des Ganzen versteht und

ausser der Gattung, dem Menschengeschlecht, keine andere Gemeinschaftsform kennt, konnte Fichte über eine weltbürgerliche Position, wie sie der ganzen Aufklärung gelegen war, nicht hinauskommen. In den „Grundzügen“ ist Fichte noch durchaus Kosmopolit. Gemäss dem allgemeinen Charakter der Vernunft kann es nur ein Ziel der gesellschaftlichen Entwicklung geben: die allgemeine Vernunftherrschaft, die Herrschaft der Gattung anzustreben. Erst eine historische Realität sollte Fichte über diese abstrakten Gedanken hinausführen und ihn auf die konkreten Wirklichkeiten hinweisen, die einfach da sind und das Vorrecht vor jeder Konstruktion für sich in Anspruch nehmen. Die Zeiten der napoleonischen Fremdherrschaft bewirkten eine fundamentale Wandlung seiner Anschauungen. Ein neues soziales Phänomen tritt ihm mit voller Deutlichkeit entgegen: das Volk, die Nation in ihrer schicksalhaften Eigenheit. Vor der Not und vor dem Erleben dieser konkreten, individuellen deutschen Nation musste eine Sozialphilosophie versagen, die in der Gattung die letzte und höchste Gemeinschaftsform sah. Hier griff mit mächtiger Hand die Geschichte ein, um die Erfahrung zu gewähren, die zu einer grundsätzlichen Denkumkehr notwendig ist. Die „Reden an die deutsche Nation“ (1808) weisen ein neues Gemeinschaftssubjekt auf: das Volk. Endgültig wird der reine Menschheitsbegriff, der noch 1804/05 im Mittelpunkt der „Grundzüge“ steht, überwunden. Zwar behält er diesen auch weiterhin aufrecht, gibt ihm aber eine ganz andere Stellung. Das Volk in seiner Eigenartigkeit ist ihm ein durchaus originärer Wert. Die Menschheit ist nicht mehr ein unterschiedsloses Ganzes, sondern in sich gegliedert in eine Vielzahl von Völkern. „Die geistige Natur vermochte das Wesen der Menschheit nur in höchst mannigfaltigen Abstufungen an einzelnen, und an der Einzelheit im Grossen und Ganzen, an Völkern, darzustellen. Nur wie jedes dieser letzten, sich selbst überlassen, seiner Eigenheit gemäss, und in jedem derselben jeder einzelne jener gemeinsamen, sowie seiner besonderen Eigenheit gemäss, sich entwickelt und gestaltet, tritt die Erscheinung der Gottheit in ihrem eigentlichen Spiegel heraus, so wie sie soll; . . . Nur in den unsichtbaren und den eigenen Augen verborgenen Eigentümlichkeiten der Nationen, als demjenigen, wodurch sie mit der Quelle ursprünglichen Lebens zusammenhängen, liegt die Bürgschaft ihrer gegenwärtigen und zukünftigen Würde, Tugend, Verdienstes; werden diese durch Vermischung und Verreibung abgestumpft, so entsteht Abtrennung von der geistigen Natur aus dieser Flachheit, aus

dieser die Verschmelzung aller zu dem gleichmässigen und aneinanderhangenden Verderben“[1]. Die Nation wird für Fichte ein neuer Gemeinschaftsbegriff, dem er eine eigene Stellung und Berechtigung gibt. Er wendet sich daher auch mit voller Entschiedenheit gegen den Gedanken einer Universalmonarchie, die alle nationalen Unterschiede vernichten würde. Die nationale Selbständigkeit wird für ihn ebenso ein Urrecht, wie etwa die Urrechte des Individuums des Jahres 1796.

In treffender Weise würdigt E. Lask[2] vom geschichtsphilosophischen Standpunkt aus die Bedeutung der „Reden an die deutsche Nation“. Er sieht das Verdienst Fichtes in erster Linie darin, durch seinen Nationbegriff den sozialphilosophischen Rationalismus des 18. Jahrhunderts überwunden zu haben und das Prinzip der Wertindividualität angewandt zu haben. Nation ist für Fichte, um mit Lask zu sprechen, eine politische Individualität, d. h. eine konkrete Schicksalsgemeinschaft eines Volkes, die durch eine gemeinsame Geschichte und Kultur verbunden ist und daher hat jedes Volk seine Eigentümlichkeiten, seinen individuellen Charakter, der durchaus einmalig ist in seiner Besonderheit. „Die Volksform selbst ist von der Natur oder Gott: eine gewisse hochindividuelle Weise, den Vernunftzweck zu befördern. Völker sind Individualitäten, mit eigentümlicher Begabung und Rolle dafür“[3]. Dieser prinzipielle Fortschritt in Fichtes Sozialphilosophie vom formalen, abstrakt-begrifflichen Gattungsgriff zur individuellen Daseinform einer historischen Gemeinschaft ist nicht genug zu schätzen. Damit ist Fichte über den abstrakten Gesichtspunkt der Aufklärung und auch Kants hinausgegangen, der stets nur im Rahmen von Allgemeinbegriffen verblieben ist. Fichte ist durch das Aufweisen der Wertindividualität der Begründer einer eigenen Geschichtslogik und historischen Morphologie geworden, da seiner Geschichtsauffassung nicht mehr allgemeine Begriffe, sondern individuelle Daseinsformen zugrunde liegen.

Unter Volk versteht Fichte „das Ganze der in Gesellschaft mit einander fortlebenden und aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugender Menschen, das insgesamt unter einem gewissen besonderen Gesetze der Entwicklung des Göttlichen aus ihm steht“[4]. Dieses gemeinsame Entwicklungsgesetz verbindet die unter ihm vereinigten Menschen zu einer eigenen Ganzheit mit spezifischem National-

1) VII 467. 2) Lask a. a. O. S. 258 ff.
3) VII 563. 4) VII 381.

charakter, gibt dem Volke seine Eigentümlichkeiten, die nur diesem allein zukommen und es von jeder anderen Volksgemeinschaft unterscheiden, es ist der unvergängliche Träger des Volksgeistes. Die Nation ist eine ganz ursprüngliche Gemeinschaft, ein Ausdruck göttlichen Wirkens, das die Menschen in ihrem Tun bestimmt. Diese Verbindung des Volkes mit einer höheren Gesetzlichkeit gibt der Nation einen irrationalen Charakter. Überindividuelle Einflüsse bestimmen den Menschen und motivieren ihn in seinem Handeln. Die Bedeutung des Irrationalen hat Fichte in seiner späteren Periode stets betont. Das Leben der Menschen ist, sagt er 1813 in seiner Staatslehre, „bei weitem nicht durchgängig durch Grundsätze und klares Bewusstsein bestimmt, sondern durch dunkle Antriebe aus der instinktartig wirkenden und in sonderbare Hüllen gekleidete Vernunft". Schon in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" würdigt er die Bedeutung der irrationalen Kräfte für das Gesellschaftsleben und gibt damit schon die Grundlage für seinen späteren Begriff des Volkes. Er weist vor allem auf ein Gesellschaftsprinzip hin, das für seinen Begriff des Volkes von fundamentaler Bedeutung ist; die Sitte, die er als „die angewöhnten und durch den ganzen Stand der Kultur zur anderen Natur gewordenen, und den darum im deutlichen Bewusstsein durchaus nicht vorkommenden Prinzipien der Wechselwirkung der Menschen untereinander" [1]) versteht. Nicht eine moralische Wirklichkeit ist also die Sitte für ihn, sondern eine der anonymen Mächte [2]), welche die wahrhaft treibenden Faktoren des gesellschaftlichen Lebens sind und als verborgene Gewalt die Menschen in ihrem Verhalten bestimmt, gegen ihre eigene Einsicht, allein auf Grund deren verborgenen Herrschaft. So führt Fichte auch die Religion und Lehre des Christentums als Beispiel einer solchen zur anonymen Macht gewordenen Realität an, die diese Anonymität gewonnen hat, indem sie sich zur Sitte kristallisierte und eine „bewusstlose Herrschaft" ausübt. Das Christentum wird so in das „eigentliche treibende Prinzip des öffentlichen Lebens" verwandelt und zur zweiten Natur des Menschen. „Die bewusstlose Herrschaft habe ich gesagt; es wird nicht mehr ausgesprochen: das und das lehrt das Christentum, sondern die Sache selbst ist da und lebt wahrhaftig und in der Tat verborgen im Ge-

1) VII 214.

2) Fichte spricht von der „bewusstlosen Herrschaft" der Sitte (VII 220).

mütte des Menschen, und äussert sich in allem ihrem Tun“ [1]). Wir könnten dies auch mit anderen Worten die im Volke wurzelnde christliche Traditon nennen, die sich auch soziologisch wirksam zeigt. Doch steht wiederum die Sitte in Wechselwirkung zum Staate; beide beeinflussen einander gegenseitig: der Staat wirkt mittelst seiner Gesetzgebung korrigierend auf die öffentliche Sitte, aber die Gesetzgebung selbst ist wiederum durch die Sitte bedingt. Daher lassen sich Staat, Volk und Sitte, besonders in den „Reden an die deutsche Nation“, in ihrer Wirksamkeit gar nicht so scharf trennen. Das Volk mit seiner ursprünglichen Sitte ist die Quelle allen staatlichen Lebens, es ist vor dem Staat und steht über dem Staat. Auf diesem belebenden Volksganzen baut sich erst jede soziale Ordnung auf, die, ebenso wie der Staat nur „Mittel, Bedingung und Gerüst“ [2]) des nationalen Seins darstellt, das der Ausdruck einer ewigen, göttlichen Gesetzmässigkeit ist.

Diese Irrationalität gibt dem Fichteschen Begriff des Volkes sein eigentümliches Gepräge. Eine jede Volksgemeinschaft ist ein in sich geschlossener Organismus, der stets weiter über sich hinauswächst, Träger des individuellen Lebens ist und es durch ihren Einfluss formt; sie ist der Mutterboden des Individuums. Jeder Mensch wird in eine solche soziale Ordnung, die das Volk darstellt hineingeboren und wächst in dieser nationalen Kultur auf, beeinflusst durch die anhaltende Einwirkung der Sitte und vereint durch ein gemeinsames Schicksal. Man könnte geradezu von einer Fichteschen Milieutheorie sprechen. Der Mensch wird durch seine „Umgebung“ bestimmt und in seiner geistigen Natur geweckt durch die „freilich in keinem Begriffe zu erfassende, aber dennoch wahrhaft vorhandene, besonders geistige Natur der menschlichen Umgebung, aus welcher er selbst mit allem seinem Denken und Tun und mit seinem Glauben an die Ewigkeit desselben hervorgegangen ist, das Volk, von welchem er abstammt und unter welchem er gebildet wurde, und zu dem, was er jetzt ist, heraufwuchs“ [3]). Aber neben dem sozialen Milieu und neben der nationalen Sitte gibt es noch einen andern wesentlichen Faktor, der der Nation ihren ureigenen Charakter gibt und den einzelnen durch seinen Einfluss zum Gliede des nationalen Körpers macht: die Sprache. Sie ist der Träger des Nationalgeistes, der sich in ihr realisiert und wird zu einer selbständigen gegenständlichen Wirk-

1) VII 220. 2) VII 384. 3) VII 380.

lichkeit, „indem weit mehr die Menschen von der Sprache gebildet werden, denn die Sprache von den Menschen“ [1]). Auch hier wirkt nicht das menschliche Bewusstsein sprachschöpferisch, keine „willkürlichen Beschlüsse und Verabredungen“ können es, sondern das anonyme höhere Gesetz des Volkes. Das Volk ist nur Ausdruck dieses sprachlichen Körpers, denn „die Sprache dieses Volkes ist notwendig so wie sie ist, und nicht eigentlich dieses Volk spricht seine Erkenntnis aus, sondern seine Erkenntnis selbst spricht sich aus aus demselben“ [2]).

Wir glauben genügend nachgewiesen zu haben, wie grundsätzlich sich Fichtes Gesellschaftsauffassung mit der Entdeckung der nationalen Gemeinschaft geändert hat, die nunmehr kein blosses genus ist, unter das die Menschen subsumiert werden, sondern selbst ein konkretes Individuum mit allen Merkmalen ursprünglicher Eigenart. Dieser Wirklichkeits- und Individualcharakter der Nation macht das Irrationale ihrer Struktur aus, diese Qualität der Einmaligkeit. Mit der Annahme dieser geschichtlich gewordenen irrationalen Gemeinschaft wendet er sich im Wesen von jener abstrakten Gesellschaftsordnung ab, die das soziale Band in einer transcendenten Vernunftidee sieht. Zwar hat Fichte diese seine sozialphilosophische Vergangenheit nie völlig überwinden können, — ist doch die Nation für ihn nichts anderes als ein Glied der grossen Vernunftgemeinschaft der Menschheit, mit der Aufgabe der Föderung des Vernunftzweckes, der Entwickelung zur Freiheit — so ist die Nation trotzdem ein originärer Wert für ihn, in der sich ein eigenes Gemeinschaftsprinzip verkörpert. Sie ist kein blosses Mittel zur Realisierung der Gattungszwecke, wie Fichte dies noch in seinen „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ forderte, sondern ein ursprüngliches organisches Ganze, ein sozialer Selbstzweck.

Doch ist diese Einheit der Nation ein Ziel, das erst erreicht werden muss. Der gegenwärtige Staat muss übergeführt werden in den Vernunftstaat, der eine Gemeinschaft freier Wesen konstituiert, nicht getragen vom Partikularismus egoistischer Interessen, die durch äusseren Zwang geregelt werden müssen. Das sozialphilosophische Grundproblem Fichtes, die Frage nach der Möglichkeit einer Koexistenz freier Wesen begegnet uns auch hier. Die Idee des Vernunftstaates birgt einen schroffen Gegensatz in sich: er soll nur die Freiheit aller sichern, aber er muss doch diese Ordnung auch erzwingen

1) VII 314. 2) VII 315.

können. Die Freiheit verlangt, dass jeder nur seiner eigenen Einsicht gehorche, das Recht aber zwingt unbedingt unter seine Regel. Daher ist auch nur derjenige Staat „der wahre, rechtmässige Staat, der diesen Widerspruch tatkräftig löst. Das vermittelnde Glied ist die Erziehung aller zur Einsicht vom Rechte. Nur wenn der Zwangsstaat diese Bedingung erfüllt, hat er selbst das Recht, zu existieren; denn in ihr bereitet er die eigene Aufhebung vor“[1]). Die Entwicklung zur Freiheit ist zugleich der Weg zur Sittlichkeit, denn sittliches Verhalten ist ein Handeln in Freiheit. Das Mittel zu dieser nationalen Sittlichkeit ist also für Fichte die Erziehung, sie soll den Sozialstaat verwirklichen, in dem staatliche Ordnung und individuelle Freiheit vereint ist. Zu dieser Mission der umwälzenden sozialen Umgestaltung hält Fichte das deutsche Volk für berufen. „Wir wollen durch die neue Erziehung die Deutschen zu einer Gesamtheit bilden, die in allen ihren einzelnen Gliedern getrieben und belebt sei durch dieselbe Eine Angelegenheit“[2]). Einer Gesamtheit, d. h. einem Volksganzen, das in allen Gliedern von demselben Geiste erfasst wird, derselben tragenden Idee. Nicht ein Volksteil, eine Klasse, ein Stand soll Trägsr dieses nationalen Lebens sein. „Es bleibt sonach uns nichts übrig, als schlechthin an alles ohne Ausnahme, was deutsch ist, die neue Bildung zu bringen, sodass diesselbe nicht Bildung eines besonderen Standes, sondern dass die Bildung der Nation schlechthin als solcher, und ohne alle Ausnahme einzelner Glieder derselben werde“[3]). Sinn der Nationalerziehung ist es daher, allen Unterschied der Stände aufzuheben und das Volk als solches und ganzes zu erziehen.

Was Fichte mit seinem Erziehungsplan will, ist nichts weniger als eine völlige Umgestaltung der Gesellschaft. Der einzelne soll zu einem nationalen Glied der nationalen Gemeinschaft werden, erfüllt vom Streben, für das Ganze zu wirken. Dies kann aber nur geschehen, wenn jedes Eigenstreben der Menschen gebannt ist, das Ohngefähr individualistischer Willkür, die nur Chaos, Zwiespalt und Kampf zur Folge hat — Merkmale unseres Zeitalters der „vollendeten Sündhaftigkeit“ — einer neuen Sozialordnung Platz macht, die erfüllt ist von der Konstanz einer neuen sozialen Sittlichkeit. Während die bisherige Erziehung alles dem freien, aber labilen Willen des Individuums überlassen hat, will die neue Erziehung die Freiheit des Willens gänzlich vernichten „und dagegen strenge Not-

1) VII 574. 2) VII 276. 3) VII 277.

wendigkeit der Entschliessungen und die Unmöglichkeit des Entgegengesetzten in dem Willen" hervorbringen[1]). Diese zuverlässige sittliche Verhaltungsart der Menchen ermöglicht erst eine Vernunftordnung der Gesellschaft, in der die sozialen Beziehungen nicht Ergebnis freier Willkür — die durch den gegenseitigen Konflikt doch zur zwangsmässigen Gesetzmässigkeit führt — sondern Ausdruck einer strengen Notwendigkeit ist. Nicht fortwährendes Resultat eines Werdens, sondern echtes Sein soll der neue Sozialstaat sein. „Alle Bildung strebt an die Hervorbringung eines festen, bestimmten und beharrlichen Seins, das nun nicht mehr wird, sondern ist, und nicht anders sein kann, denn so, wie sie ist"[2]). Als letztes Ziel schwebte Fichte also ein Staat vor, der in seiner geordneten, in sich geschlossenen notwendigen Konstanz beinahe ontischen Seinscharakter zu haben scheint. Jede ungeordnete, unberechenbare Willkür scheint ausgelöscht, einzig wirklich ist ein „beharrliches Sein." Trotzdem verliess Fichte seine ursprüngliche Position nicht, denn diese Notwendigkeit des sozialen Verhaltens ist zugleich die Verwirklichung der wahren Freiheit, da es nicht die Notwendigkeit des Naturgesetzes darstellt, sondern die des Vernunftgesetzes. In der Befolgung dieser Gesetzlichkeit gewinnen wir die wahre Freiheit. Auf diese Weise löst Fichte das Grundproblem seiner Sozialphilosophie, das zugleich Grundproblem der bürgerlichen Gesellschaft ist: Freiheit und Notwendigkeit müssen identisch sein; diese Identität hebt das sozialphilosophische Dilemna auf.

Wenn wir an die Beurteilung der Fichteschen Sozialphilosophie, insbesonders unter dem Gesichtspunkt des Grundthemas unserer Arbeit, herantreten, so drängt sich uns deutlich ein Problem auf, das im Mittelpunkt des sozialphilosophischen Gedanken Fichtes steht: der Dualismus von Individuum und Gemeinschaft, des Ich und des „Andern", sowie der beharrliche Versuch, diesen Dualismus zu überwinden. Nur aus dieser Problematik heraus und dem dauernden Bestreben, diese zu lösen, werden uns die Wandlungen und wechselnden Positionen im Laufe der Entwicklung des Fichteschen Systems verständlich. Fichte war sich dieser schwierigen Antithetik, schwierig besonders unter den Voraussetzungen der Wissenschaftslehre, durchaus bewusst. In diesem Zusammenhang wollen wir nochmals die schon 1794 formulierte Fragestellung erwähnen. „Wie kommt der Mensch dazu, vernünftige Wesen seines Gleichen ausser sich anzunehmen und anzuerkennen, da doch

1) VII 281. 2) a. a. O.

dergleichen Wesen in seinem reinen Selbstbewusstsein unmittelbar gar nicht gegeben sind?“ [1])

Eine solche Fragestellung konnte allerdings erst aufkommen, wenn eine reale Koëxistenz gleicher Vernunftwesen, ihre gegenseitige soziale Beziehung vorausgesetzt wird. In den „Beiträgen“ vom Jahre 1793 ist von dem Phänomen des Sozialen noch keine Rede. Fichte ist da noch eindeutig individualistisch orientiert. Das selbstherrliche, sich selbst bestimmende Individuum, das „Ich“ — in seiner dem empirischen Ich angenäherten Form streng zu unterscheiden vom „reinen Ich“ der Wissenschaftslehre — steht im Mittelpunkt der „Beiträge“. Wenn von einem „Reich der Geister“ die Rede ist, so ist es tatsächlich nur als eine Gesinnungsgemeinschaft isolierter Individuen zu verstehen. — Anders wird es aber schon in den „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“. Der Einfluss des neugewonnenen Standpunktes auf dem Boden der Wissenschaftslehre macht sich hier bereits geltend. Die deutliche Abgrenzung des „reinen“ vom empirischen Ich gibt Fichte die Möglichkeit einer Ueberwindung seines ursprünglichen Individualismus und gibt ihm Mittel in die Hand zur Erörterung eigentlich sozialphilosophischer Fragen. Der Begriff des reinen Ich ist entlastet von all den Merkmalen, die dem empirischen Ich anhaften. Doch macht aber anderseits der in sich geschlossene Charakter dieses reinen Ich den Begriff einer von der Summe der Iche verschiedenen selbständigen Gesellschaft unmöglich. Zwei unvereinbare Pole stehen einander gegenüber: das Ich und die anderen Vernunftwesen. So kommt also Fichte notwendig zu einem fundamentalen sozialethischen Dualismus, den er nicht zu überbrücken vermag. Real sind eigentlich nur die isolierten Vernunftwesen. Um soziales Verhalten überhaupt zu erklären, ist er gezwungen, das Wesen der Gesellschaft in einer Wechselwirkung selbständiger Individuen zu sehen. Diese Lehre von der Wechselwirkung der Iche ist in dieser abstrakten Form wenig befriedigend. Abgesehen davon, dass Fichte in den „Vorlesungen“ soziale Wesen ausserhalb des reinen Ich einfach annimmt, ohne sich über diesen Punkt Rechenschaft zu geben, vermag er nichts Näheres über das Wesen dieser Wechselwirkung der Iche zu sagen. Taktisch ist diese alles andere als eine konkret-soziale Wechselwirkung, da sie sich ja völlig in einer bloss geistigen Wechselwirkung erschöpft. Ebensowenig diesen sozialen Verhaltungsweisen ein lebendiges Individuum zu Grunde

1) VI 302.

liegt, sondern das reine Vernunft-Ich, ebensowenig kann von einer sozialen Beziehung im strengen Sinne die Rede sein, diese erschöpft sich vielmehr in einer den Vernunft-Ich adäquaten rein ideologischen Beziehung. Nur das spezifisch Vernünftige ist hier die Grundlage für das spezifisch Soziale.

Die „Grundlage des Naturrechts“ (1796) bringt nun zwei wichtige Bestimmungen: die Begründung des sozialen Phänomens mittels der transcendentalen Deduktion des „Andern“ aus dem reinen Ich und ferner den Begriff eines von Individualbeziehungen deutlich unterschiedenen Gesellschaftsganzen. In seiner Deduktion sucht er den Nachweis zu führen, dass der Begriff des Menschen als eines rein individuellen Einzelwesens denkunmöglich ist, er ist nur als vergesellschaftetes Gattungswesen überhaupt zu begreifen. Fichtes Verdienst ist es unbestreitbar, als erster auf die soziale Natur des menschlichen Denkens hingewiesen zu haben. Tatsächlich ist dieses im weitesten Masse verknüpft mit dem Denken der andern mit ihm vergesellschafteten Nebenmenschen. Es gibt kein isoliertes Denken, welches — natürlich soziologisch, nicht logisch gesehen — sich allein aus dem geistig autarken Individuum herleiten würde. Fruchtbares Denken ist ohne diese dem menschlichen Geiste adäquale Bezugnahme auf gleiche Vernunftwesen unvollziehbar. Aber wiederum ist zu betonen, dass auch im „Naturrecht“ die soziale Beziehung im Wesen als Vernunftbeziehung gesehen wird, dass also auch hier Fichte das Problem der Gesellschaft noch als ein nur erkenntnistheoretisches ansieht. Nun sind aber die Akte, die wir als soziale bezeichnen, keineswegs bloss die der rationalen Erkenntnis; sie ergreifen vielmehr den Menschen in seiner Totalität. — Was den Begriff der Gesellschaft im „Naturrecht“ betrifft, so versucht Fichte diese zum ersten Male als ein ens sui generis den einzelnen gegenüberzustellen. Sie ist ein „reelles Ganze“, ein totum, das den Grund ihrer Einheit nicht in den Individuen hat, sondern in der ihnen übergeordneten Vernunft. Diese ist also die neue Realität, das Vereinigungsband, welches das Wesen des Sozialen ausmacht. Das Einzelwesen ist nur ein „einzelnes Gedachtes“ aus dem allgemeinen Denken, bisweilen scheinen die Individuen nichts mehr zu sein als Accidenzien der einen Vernunftsubstanz, Erscheinung eines absoluten Begriffes. Nur schwerlich entgeht Fichte der Gefahr, das Individuum zur blossen Funktion des Absoluten zu machen, der Charybdis eines radikalen Universalismus zu verfallen, nachdem er gerade noch der Scylla eines solipsistischen Individualismus (1793) entronnen war. Von

diesem Universalismus der absoluten Vernunft ist es dann nur noch ein kleiner Schritt zu den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“, in denen die Gattung als Repräsentant und konkreter Ausdruck dieses Vernunftgesetzes fungiert.

Doch die entscheidende Wendung bringt erst die Entdeckung des Nationbegriffes im Jahre 1808. Da erst gelingt es ihm endgültig, den abstrakten Vernunftuniversalismus zu überwinden und zu einer organischen Gesellschaftsauffassung zu gelangen. Nicht mehr die Vernunft ist der Träger des Sozialen, sondern das konkrete ursprünglich geeinte Volk. Nicht auf einer rein funktionalen Wechselwirkung der Vernunftwesen baut sich die Gesellschaft auf, nicht auf einem absoluten Vernunftgesetz, sondern auf der natürlichen Basis des Volkes, das eine einzigartige Einheit, eine individuelle Daseinsform bildet. Eine solche Gemeinschaft beschränkt sich nicht auf reine Denkbeziehungen, sie wird vielmehr von irrationalen Faktoren bewegt, der Sitte, der Sprache, des nationalen Bewusstseins einer gemeinsamen Schicksalsverbundenheit. Mit dieser Gemeinschaftsidee ist Fichte jene Synthese gelungen, nach der er sein ganzes Leben gestrebt hatte: die Synthese von Individuum und Gesellschaft der „sozialen Koëxistenz“. In der Nation gibt es für ihn nicht das Problem der bürgerlichen Gesellschaft, weil die Einordnung eines jeden in das Ganze durch die ursprüngliche Einheit des Volkes gegeben ist[1]). Daher ist es ja auch so bemerkenswert, dass das Freiheitsproblem nicht mehr im Mittelpunkt der Erörterungen steht. Es hat hier keine Berechtigung mehr. Der Freiheitswille hat sich dem Gesamtwillen zu beugen, Ziel ist die Vernichtung des Einzelwillens, „die strenge Notwendigkeit der Entschliessungen“.[2]) Damit findet die sozial-philosophische Problematik des Begriffs der „bürgerlichen Gesellschaft“ ihre Lösung, was Kant von seinen Voraussetzungen aus nie gelingen konnte.

---

1) Vom systematischen Standpunkt interessiert es uns hier nicht, dass Fichte in seiner „Staatslehre“ von 1813 die alte Idee des „Vernunftstaates“ wieder in den Mittelpunkt stellt.

2) VII 281.

Lebenslauf.

Der Verfasser der vorliegenden Arbeit, Rudolf Schwenger, wurde am 24. März 1901 in Bilin (Tschechoslovakei) geboren, besuchte das deutsche Staatsgymnasium in Prag, studierte nach abgelegter Reifeprüfung (1921) Staatswissenschaften in Wien, Sommersemester 1923 bis Wintersemester 1924/25 in Freiburg i. Br., wo er die Diplomprüfung für Volkswirte ablegte. Im Sommersemester 1925 ging er nach Bonn und studierte Philosophie im Hauptfache, Nationalökonomie im Nebenfache. Die mündliche Doktorprüfung bestand er am 30. Mai 1927. Die Dissertation wurde unter der Leitung von Geheimrat Dyroff geschrieben. Für die freundliche Unterstützung der Arbeit sei ihm auch hier verbindlichst gedankt.